

Hacia una cartografía cultural de al-Andalús:
Los procesos de islamización y arabización
de la península Ibérica a través de la obra de
Ibn al-Qutiyya

Autor

Juan Barbosa Sigüenza

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

2020/2021

ÍNDICE:

1. INTRODUCCIÓN	3
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN	9
3. EL AUTOR Y SU OBRA	19
4. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y TERRITORIO	23
5. ISLAMIZACIÓN	31
5.1. LA RÁPIDA FUSIÓN ENTRE LAS ÉLITES ÁRABE Y VISIGODA	34
5.2. ÁRABES Y MULADÍES	38
5.3. EL GOBERNANTE COMO ELEMENTO UNIFICADOR	42
6. ARABIZACIÓN	47
7. OTRAS INFLUENCIAS CULTURALES	55
8. CONSIDERACIONES FINALES Y CONCLUSIÓN	61
9. BIBLIOGRAFÍA	63
10. GLOSARIO	67

1. INTRODUCCIÓN

La obra de Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Ibrāhīm ibn ‘Isā ibn Muzāḥim, conocido Ibn al-Qutiyya, “el hijo de la goda”, ha sido estudiada concienzudamente a lo largo de los dos últimos siglos. En concreto, su *Tarij iftitah al- Andalus* -Historia de la conquista de al-Andalús- ha sido objeto de diversas ediciones y traducciones, empezando por la edición impresa realizada por Cherbonneau entre 1853 y 1856¹, la edición en árabe publicada en Beirut en 1957² por Abdallah Anis al-Tabba y reeditada en 1982³ en El Cairo y Beirut por Ibrahim al-Abyari, o la inédita traducción inglesa de J.M. Nichols de 1975. Destaca la realizada por Pascual de Gayangos en 1868 y traducida, transcrita, comentada y editada por Julián Ribera en 1926⁴. Esta edición resulta de un inmenso interés, pues cuenta tanto con la transcripción en árabe realizada por Pascual de Gayangos del manuscrito de París, como con la única traducción al castellano con la que contamos de momento de la obra, aunque en los últimos tiempos ha sido objeto de una relectura y revisión tanto desde el ámbito hispano, con los artículos de María Isabel Fierro en las revistas *Al-Qantara*⁵ e *Historia 16*,⁶ como desde el ámbito anglosajón, con la reciente edición inglesa comentada de la obra realizada por David James.⁷

Esta relectura se hacía necesaria a raíz del enfoque dado por Ribera al texto, en el que trataba de buscar, a raíz del origen godo de Ibn Quttiyya, un sentimiento antiárabe proto-nacionalista español en el autor. No es esto de extrañar teniendo en cuenta que Ribera fue un ejemplo paradigmático de lo que Edward Said denomina estudioso orientalista en su obra *Orientalismo*, es decir, aquel que, más allá de sentir o no un aprecio sincero por la cultura que estudia, lo hace desde la perspectiva de un agente colonial.⁸

Pese al esfuerzo de los orientalistas españoles por ser reconocidos como “arabistas”,⁹ desvinculándose de la acción colonial y centrándose en su faceta de estudiosos del pasado medieval andalusí, la ausencia de una escuela orientalista al estilo europeo no se debió

¹ CHERBONNEAU, A., “Histoire de la conquête de l’Espagne par les musulmans”, *Journal asiatique*, noviembre-diciembre 1856, pp. 428-482.

² AL-TABBA, A. A. (ed.), *Tarikh iftitah al-Andalus*, Beirut, 1957.

³ AL-ABAYARI, I. (ed.), *Tarikh iftitah al-Andalus*, Cairo/Beirut, 1982.

⁴ RIBERA, J. (trad.), *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, Madrid, 1926, p. XXVI.

⁵ FIERRO, M.I., “La obra histórica de Ibn al-Qutiyya”, *Al-Qantara*, X, 1989, pp. 485-512.

⁶ FIERRO, M.I., “Ibn al-Qutiyya”, *Historia 16*, nº 217, mayo 1994, pp. 111-119.

⁷ SÁNCHEZ MEDINA, E. (coord.) *Del Nilo al Ebro I Estudios sobre la conquista islámica*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2010, p. 220.

⁸ SAID, E., *Orientalismo*, Penguin, Barcelona, 2016, pp. 20-22.

⁹ MARÍN, M., *Orientalismo en España: estudios árabes y acción colonial en Marruecos (1894-1943)*, *HISPANIA. Revista Española de Historia*, 2009, vol. LXIX, núm. 231, enero-abril, p. 118

precisamente a la falta de interés en la acción colonial de los arabistas de la época. Antes bien, en un principio los arabistas españoles mostraron un profundo interés en la acción colonial en Marruecos, en la que proyectaban salidas profesionales de las que carecían en la Península, reducidos a las cátedras de Madrid, Zaragoza, Granada y algunas veces Sevilla, alzándose, al igual que sus homónimos europeos, como interlocutores privilegiados y expertos en la cultura local dentro de la acción colonial de conversión cultural. Así lo muestran claramente las propias palabras de Ribera, en una carta que acompaña a un artículo enviado a Menéndez Pelayo:

*No crea V. que con esto me distraigo de arabismos. He de hacer como la clueca que enseña a picar a los polluelos. Si los arabistas no tienen más porvenir que las cátedras de árabe, de las universidades, estamos perdidos. Yo quiero asegurar caminos para los que vengan.*¹⁰

No era este un empeño baladí, pues normalmente la acción diplomática en Marruecos quedaba en manos de españoles afincados en el protectorado, ya fuesen nacidos en esas tierras o religiosos, como el padre José Lerchundi, que, ya fuese por cuestiones ideológicas o por el uso de un registro vulgar, no eran considerados por los arabistas los más adecuados intermediarios, lo cual provocaría rivalidades y debates encarnizados entre los defensores de una u otra postura. Sin embargo, los “africanistas”, es decir aquellos defensores de la utilización de intermediarios nacidos o habituados a la práctica “sobre el terreno”, contaban con una gran ventaja sobre sus rivales arabistas, concretamente el dominio del dialecto marroquí del árabe. Efectivamente, no era extraño que los arabistas descubrieran, con no poca frustración, que todos sus conocimientos del árabe clásico no les servían para comunicarse con prácticamente ningún estrato de la población marroquí.

Conscientes de tal limitación tras su participación en las primeras embajadas, los profesionales del arabismo iniciaron así un gran esfuerzo en la creación de instituciones educativas, tanto en la Península como en el protectorado tras su creación en 1912, con intención de formar una élite nativa aliada y formada en Europa, centrándose especialmente en ciertas minorías, como los judíos, así como en convertir a los estudiosos

¹⁰ *Íbidem*, p. 120.

del islam español en agentes coloniales en el protectorado. A sabiendas de que exclusivamente con los conocimientos académicos no podrían competir con los “africanistas”, se proponen diversas iniciativas que combinen el estudio del árabe “clásico” con estancias sobre el terreno que permitan conocer los dialectos “vulgares”. El primer intento tuvo lugar en 1904, y con él se buscaba establecer la sede en Zaragoza, pero finalmente no salió adelante. Le siguieron varias iniciativas en 1911 y 1913, cuyo culmen llegó en 1932 con la creación del centro de estudios árabes e islámicos de Granada y Madrid, cuyo objetivo confeso era convertir a la juventud musulmana en agentes coloniales.¹¹

No es por tanto de extrañar que en sus comentarios sobre la obra nos encontremos una lectura bastante interesada, en la que se buscaba la pervivencia de un “vulgo musulmán nacionalista español”¹², o que se vea en la conversión de Ibn Hafsún al cristianismo una vuelta al espíritu español, esencialmente cristiano. Del mismo modo se pretendía engrandecer por todos los medios un supuesto espíritu *shu’ubi* en la obra de Ibn al-Qutiyya, que como veremos, solo asoma tímidamente, y con una intencionalidad diferente a la de la literatura *shu’ubi* que se dará posteriormente, en época taifa.

Aunque el ejemplo de Ribera es quizás el más evidente, debemos tener en cuenta que muchas de estas concepciones siguen presentes, aunque sea de forma inconsciente, en la literatura al respecto. Según Edward Said, el discurso orientalista se estableció una vez Europa había alcanzado una posición dominante sobre Oriente en general, y el mundo islámico en particular. De esta forma lo oriental podía ser descrito como algo totalmente diferente a lo occidental, y este poso puede encontrarse aún en diversos estudios de forma inconsciente, normalmente haciendo un juego de otredades consistente en equiparar y enfrentar romano-cristiano-occidental con arabo-islámico-oriental¹³. Esto puede aparecer de forma directa, como es el caso del anteriormente citado artículo de Chalmeta, que por otra parte contradice este supuesto al mostrarnos la complejidad del proceso de conquista y los intereses ideológicos de una y otra parte en torno a él, o indirectamente, como cuando se considera que los caballeros que conquistaron la ciudad de Lisboa en 1147 habrían considerado a los cristianos andalusíes sus correligionarios de haberlos

¹¹ *Ibidem*, p. 126.

¹² RIBERA, J. (trad.), *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, Madrid, 1926, p. XXVI.

¹³ CHALMETA P., “Conquista y sumisión de Hispania” en SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.) *Arabización, islamización y resistencias en al-Andalus y el Magreb*, Editorial Universidad de Granada: Patronato de la Alhambra y el Generalife, Granada, 2019, p. 19.

reconocido como tales. El que el obispo de Lisboa fuese asesinado y la estructura eclesiástica mozárabe sustituida por otra latina me parece prueba de que, más allá de que en verdad la aculturización hiciese a los cristianos andalusíes indistinguibles de los musulmanes, lo que tenían en mente los caballeros cristianos es una conquista territorial y no un sentimiento de hermandad entre todos los cristianos contra los musulmanes, por más que esta pueda ser la justificación ideológica del conflicto.¹⁴ Algo parecido nos encontramos en el Levante Mediterráneo, donde los cristianos orientales sufrían las tropelías de los cruzados.¹⁵

Aunque dedicaremos un capítulo a esta cuestión, la intención de este trabajo no es ampliar el conocimiento que ya se tiene sobre el autor y su obra, sino utilizarlo como “guía” para rastrear diversos elementos que nos informen de la islamización y arabización de al-Andalús. La elección de Ibn al-Qutiyya y su obra se debe a dos razones: por un lado, su interés como cliente *-mawla-* de los Omeyas de origen nativo, pero vinculado a la aristocracia árabe tanto por lazos familiares como por esta citada condición de cliente de los Omeyas, por destacar los diferentes linajes, sean estos árabes, bereberes o muladíes, y destacar sus méritos como *clientes* y seguidores leales, permitiéndonos ver el gradual acceso al poder de elementos ajenos a la aristocracia árabe, pero sin por ello discutir el modelo de gobierno imperante. Por otro, su pertenencia al estamento de los ulemas y su intención moralizante, que busca mostrar cómo debe ser el buen gobierno, y la importancia que en este desempeña el soberano, aconsejado por clientes y ulemas buenos y leales. Esta intención moralizante conlleva que la obra esté plagada de anécdotas, hasta el punto de que se ha llegado a considerar al autor más un *akhbari* -recopilador de anécdotas- que un *mu'arrikh* -historiador.¹⁶ Estas anécdotas nos muestran toda una serie de elementos de la vida cotidiana, tales como el vestido, el habla o el armamento, muy útiles a la hora de rastrear influencias culturales.

Para este trabajo, por islamización entendemos no solo la conversión religiosa, sino la implantación de todo un sistema económico jurídico y social derivado de la fundación de un estado teocrático en el cuál la legalidad viene dada por el libro sagrado, el Corán. A este respecto hablaremos también de como la religión hace de aglutinador social, limando

¹⁴SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.) *Arabización, islamización...*, p. 11.

¹⁵MAALOUF, A., *Las cruzadas vistas por los árabes*, Alianza Editorial, Madrid, 2010. pp. 86-87

¹⁶JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah (Culture and Civilization in the Middle East)*, Routledge, Nueva York, 2009, pp. 31-32.

las asperezas étnicas y solidaridades tribales *-asabiyya-* a través de la autoridad ostentada por los ulemas y, en última instancia, por el propio gobernador, máxime tras la proclamación de Abd al Rahman III como Califa en el 316/929, título de vocación universal. Por su parte, la arabización hace referencia a la expansión de la lengua árabe, tanto como lengua de cultura, el árabe clásico, como vernácula, el árabe andalusí.

Hasta ahora hemos hablado de islamización y arabización, pero lo cierto es que ambos términos se quedan cortos para definir la cantidad de influencias culturales que recibió la Península Ibérica a raíz del surgimiento de una civilización que mezcla elementos de muy diversa procedencia al encontrarse en un espacio geográfico de frontera. Por ello, dedicaremos otro capítulo a analizar algunas de estas influencias, centrándonos en aquellas de origen abasí o bizantino durante el mandato de Abd al-Rahman II y sus sucesores.

En cuanto a los aspectos formales, las fechas se muestran primero según la hégira y, a continuación, de acuerdo con el calendario gregoriano, mientras que las palabras árabes aparecen en cursiva, transcritas fonéticamente, pero obviando detalles importantes, como los símbolos de vocal larga o corta. Los capítulos serán precedidos por un fragmento de la traducción de Ribera que tenga que ver con el tema tratado. La elección de la edición de Ribera se debe a que esta se encuentra en castellano y a que suele contener pequeños errores en comparación con la edición de David James, que nos permiten comentarlos someramente, siendo esta segunda edición la utilizada para el conjunto del trabajo. Los nombres de las ciudades serán mencionados en árabe la primera vez que sean nombrados y después en su versión castellana, por ejemplo: *Qurtuba* [Córdoba]. Finalmente, la edición del Corán utilizada es la traducción al castellano realizada por Julio Cortés para la editorial Ansariyyan, con sede en Qom (Irán), del año 2001.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Una vez conquistado el reino nazarí de Granada, al-Andalús fue interpretado desde una perspectiva de enemigo en una guerra de religión hasta que en siglo XVIII los ilustrados encontraron en él una alternativa al feudalismo desde una perspectiva de la historia continuista, que buscaba el avance hacia el progreso. En el siglo XIX este proceso fue completado con el surgimiento de nacionalismo y colonialismo. Los viajeros románticos transmiten una imagen de España en la que se mezclan exotismo y atraso, imagen que se justificará por su pasado islámico desde una perspectiva colonial y orientalista, mientras que el nacionalismo español reaccionará acentuando el ancestral carácter nacional latino y católico de los españoles. La historiografía sobre al-Andalús ha estado dominada desde entonces por dos tendencias: la “tradicionalista” o de la “Reconquista”, que ve la presencia islámica en la península ibérica como un paréntesis de consecuencias superficiales sobre una “esencia” cristiana, latina e hispana, representada por autores tales como Francisco Javier Simonet, Menéndez Pelayo o Claudio Sánchez Albornoz; y la “arabista” o de la “España musulmana”, que ve una amplia influencia semita, modificada eso sí, por una esencia hispana, y que es representada su vez por autores tales como Francisco Codera, Julián Ribera y Américo Castro. Ambas se verán superadas en la segunda mitad del siglo XX por autores fundamentalmente franceses, tales como Pierre Guichard y Levi Provençal, que estudian al-Andalús partiendo de las sociedades islámicas de próximo Oriente.¹⁷

Cabe destacar que las escuelas tradicionales tienen una clara vocación centralista. Lo que importa no es tanto conocer la realidad del pasado sino hallar la *esencia* de un alma hispánica. La historia de los reinos cristianos será sacrificada al altar de la homogenización. Una de las principales víctimas será la corona de Aragón, pues pese a conquistar el valle del Ebro y el *Sharq* para la cristiandad, sus intereses pronto se centraron en la expansión mediterránea, participando de forma solo tangencial en la caída del último reducto musulmán, no participando de la aventura americana y llegando a ser muy reacia a la expulsión de los moriscos. En resumen, la otra Corona que junto a Castilla

¹⁷MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.ª A., “¿Por qué llegaron los árabes a la península Ibérica? Las causas de la conquista musulmana del 711”, *Awraq*, 3, 2011, pp. 28-33.

había conformado lo que después sería España no encajaba bien en el discurso oficial sobre la esencia de lo español¹⁸.

Siguiendo esta lógica al-Ándalus será alzado como el enemigo, la anti-España. El ejemplo paradigmático son las diversas y encendidas declaraciones de Sánchez Albornoz, pues conjuga en su obra ambas posiciones. Para empezar, este autor busca sin rubor alguno la esencia española, con afirmaciones como “cuando nuestros abuelos más remotos adornaron la cueva de Altamira, eran ya los primitivos hijos de España tan excelsos pintores como lo fueron luego y lo son todavía sus lejanos bisnietos”.¹⁹

Y en ese destino manifiesto, la irrupción del Islam fue “ese instante, para España trágico, de la historia del mundo [...] Sin el Islam España habría seguidos los mismos derrotados que Francia, Alemania, Italia o Inglaterra, y juzgar por lo que, a pesar del Islam, hemos hecho a través de los siglos, acaso hubiéramos marchado a su cabeza”²⁰. Eso no quita que “fluía en Córdoba y corría hacia el resto de Europa el río caudal de la más rica civilización que conociera Europa durante la Edad Media”²¹, pero esto solo se debía a que “los musulmanes de al-Andalus vivían muy dentro de la tradición pre-muslim” algo que se explicaría por la “superioridad espiritual de los vencidos”²² por lo que “A pesar de las maravillas de la España islamizada y aunque las tenga tan por *mías*²³ como las más brillantes manifestaciones de la cultura hispano-cristiana medieval y moderna, al contemplar el presente de los pueblos islamitas, me aterra pensar cuál habría sido la suerte de España si toda ella se hubiera dejado uncir al yugo del Islam”:²⁴

Quizás el efecto más evidente de esta visión negativa de al-Andalus sea el escaso interés que los historiadores han mostrado por él. En la monumental *Historia de España* de Menéndez Pidal -iniciada en 1935, pero completada en 2004- solo nos encontramos con tres tomos dedicados al pasado islámico medieval frente a diez al cristiano, diferencia que se agranda aún más si calculamos por volúmenes en lugar de tomos. Además, estos tres tomos fueron encargados a arabistas franceses y traducidos de este idioma. Esta desproporción podemos encontrarla en la mayor parte de las obras enciclopédicas al respecto de la historia medieval de la península ibérica. La conclusión lógica es que no

¹⁸ CHALMETA GENDRÓN, P., “Historiografía hispana y arabismo, biografía de una distorsión”, *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, 5, 2006, p. 71.

¹⁹ GARCÍA SANJUÁN, A., “Al-Andalus en la historiografía nacionalista española. Claudio Sánchez Albornoz”, en *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, Vol. 37, 2017, pp. 308-309.

²⁰ *Ibidem*, p. 310.

²¹ *Ibidem*, p. 311.

²² *Ibidem*, p. 314.

²³ Cursiva añadida por mi para la cita.

²⁴ GARCÍA SANJUÁN, A., “Al-Andalus en la historiografía nacionalista española...p. 313.

se considera al-Andalús como parte de la historia de España, pues ni siquiera la realidad de la especialización que requiere debido al idioma oculta el hecho de que al hablar de la Edad Media en “España” se hace referencia en exclusiva a los reinos cristianos. En conjunto lo que se transmite es que no hay un auténtico deseo de comprensión, sino la sensación de que se trabaja sobre algo extraño y completamente ajeno, mensaje que finalmente se transmite al conjunto de la población fuera de los círculos especializados.²⁵ Quizás la respuesta más sencilla sería no utilizar términos anacrónicos como España, por cómodos que puedan ser, para hablar del pasado medieval.

Por su parte los trabajos franceses de segunda mitad de siglo parten de una posición también esencialista, basado en este caso en tratar de explicar el “fracaso” de los países islámicos en la creación de una burguesía y de un sistema económico capitalista a través de la naturaleza fundamentalmente política de la religión islámica. Esto implica tangencialmente explicar lo extraordinario de la cultura occidental frente a su gran rival histórico.²⁶ Así se habla tanto en círculos marxistas como weberistas de la ausencia de ciudades autónomas, de clase burguesa o de burocracia racional, en resumidas cuentas, de una sociedad civil, para explicar este “atraso”. En conjunto se substituyen los viejos paradigmas orientalistas, en los que el Islam es presentado como una antítesis de occidente, por otros nuevos en los que es presentado como un fracaso en términos político-económicos, tratándolo de nuevo como un todo unitario y construido desde Occidente.²⁷ Un ejemplo paradigmático es el breve artículo de Pierre Guichard sobre Orientalidad y especificidad del poder en al-Andalus, donde pone el acento sobre el primer punto, siendo el segundo prácticamente ignorado, y a la hora de explicar esta orientalidad se basa principalmente en buscar elementos tribales e influencias abasíes, cuando varios de los problemas planteados, tales como el monarca enclaustrado o los conflictos civiles durante el waliato dependiente y el emirato independiente, pueden encontrar respuesta en situaciones locales o influencias externas al mundo islámico, como Bizancio.²⁸

En este trabajo, aunque deudores de las obras de los autores de tanto de las escuelas tradicionales como de los trabajos más modernos llegados desde el ámbito francés partir

²⁵ CHALMETA GENDRÓN, P., “Historiografía hispana y arabismo... pp. 72-74.

²⁶ SALVATORE, A., “¿BEYOND ORIENTALISM? Max Weber and the displacements of essentialism in the study of Islam”, *Arabica*, XLIII, 1996, pp. 465-467.

²⁷ *Ibidem*, pp. 480-482.

²⁸ GUICHARD, P., “Orientalidad y especificidad del poder en al-Andalus”, en L. Ribot (ed.), *Año 1000, año 2000: dos milenios en la historia de España*, Madrid, t. II, 2001, pp. 329-335.

de la segunda mitad del siglo XX, partimos de la base de que todas ellas derivan a nivel metodológico de una premisa incorrecta, la de la búsqueda de una esencia rectora en la sociedad andalusí. Esto es especialmente destacable en las dos primeras corrientes nacionalistas, pero también, aunque en mucha menor medida, en la tercera al tratar de englobar al-Andalús en un Islam y un “Oriente” globales. Consideramos que el trabajo del historiador debe ser diseccionar las sociedades humanas y explorar las interacciones que se dan entre sociedad, economía, ideología... con la misma precisión y frialdad con la que un forense analiza un cadáver. Y en este sentido partir de presupuestos globales en lugar de llegar a ellos a partir de los datos recopilados nos parece un problema difícil de solventar, pues si desde una perspectiva nacionalista las diversas influencias culturales que se amontonan a lo largo de este trabajo resultan difíciles, cuando no imposibles, de explicar y justificar, lo mismo ocurre desde la perspectiva de una civilización islámica unitaria, ignorando substratos locales y adstratos ajenos al mundo islámico.

Cabe destacar también cierta obsesión en la historiografía, incluso actual, por denominar a cualquier terrateniente nativo como “godo”. Así se denomina por ejemplo a Pelayo o al Conde Casio, pese a que la onomástica de ambos es latina. De los Banu Qasi contamos con una importante lista de nombres de la familia de origen no árabe -Urraca, Fortunius, Lupus...- ninguno de los cuales es tampoco de origen germánico. En el caso de Pelayo incluso se lo llega a denominar como al-rumi, “el romano”. No parece que sea esta una generalización, pues los árabes tenían una palabra para denominar a los godos -quti, la cual es incluso utilizada a veces para referirse a los reyes de la dinastía Alfonso, los cuales todas las fuentes están de acuerdo en su origen godo.²⁹

De la misma forma que no nos extraña que para el 316/929, 218 años después de la conquista Omeya, un poderoso linaje indígena domine el valle del Ebro, no debería hacerlo que estos mismos linajes sobreviviesen como poder tardorromano, además bastante más localizado, durante época visigoda, máxime teniendo en cuenta que, hasta el código de Recesvinto del 654, 57 años antes de la conquista, los matrimonios mixtos estaban prohibidos, al menos legalmente. Sería interesante en este sentido hacer un estudio comparativo de godos y árabes como élite invasora y su relación con las élites locales.

Asimismo, la historiografía en torno a la conquista islámica de la península Ibérica también ha tenido cierta tendencia a interpretarla desde una perspectiva lineal en la que

²⁹ MAÍLLO SALGADO, F., *Acerca de la conquista árabe de Hispania. Imprecisiones, equívocos y patrañas*, Gijón, Trea, 2011, pp. 111-112.

una batalla, la de Guadalete, marca el fin de una civilización y su rápida substitución por otra, mientras que la llegada de Abd al Rahman I supone la inmediata creación de un emirato independiente que domina la totalidad de Al-Andalús. Esta visión es claramente deudora de la imagen dada por las primeras fuentes cristianas sobre la conquista. Normalmente estas fuentes aportan dos tipos de explicaciones a la conquista: El cumplimiento de una profecía de origen bíblico o el castigo divino. La primera aparece prácticamente en exclusiva en la crónica profética de Alfonso III, mientras que la segunda es defendida por las primeras crónicas, como la arábigo-Bizantina del 741 y la mozárabe del 754. Las fuentes posteriores incluyen un aspecto que las relaciona directamente con nuestro autor: la traición de los hijos de Witiza. Su precedente inmediato la encontramos en la crónica del monasterio aquitano de Moissac del 818, en la que se dice que el rey Witiza fue muy dado a las mujeres, provocando con su ejemplo que los sacerdotes y el pueblo se entregasen a la lujuria, atrayendo así la ira divina. Se trata de una clara referencia al Concilio Quinisexto celebrado en Constantinopla en el 73/692, cuyos cánones tercero, cuarto, quinto y sexto discutían el tema del matrimonio. Se llegó al consenso de aceptar los matrimonios previos a la ordenación como sacerdote siempre y cuando no fuesen segundos matrimonios. Estas medidas fueron rechazadas por el papado y los reinos germánicos en general a excepción del reino visigodo, donde fueron aprobadas por el XVIII concilio de Toledo.³⁰ Esta imagen, completamente contraria a la de la crónica mozárabe, que lo presenta como un rey justo que reina con gran esplendor, será recogida por las posteriores crónicas asturianas.³¹

Esta serie de pecados que atraen a la ira divina culminan con una traición humana, la de los hijos de Witiza, quienes envían emisarios a África ante la elección de Rodrigo como rey en detrimento de sus derechos dinásticos. Uno de ellos, Oppa, incluso es presentado como un Obispo que dirige a los árabes en la batalla de Guadalete.

Este Oppa también es mencionado en crónicas árabes tales como el *Akhbar Machmúa*, siendo en estas versiones uno de los dos hijos de Witiza junto a Sisberto.³² Por la contra Ibn al-Qutiyya nos habla de tres hijos, Rómulo, Almundo y Ártobas, mientras que Oppa sería hijo de Almundo, hermano de Sara, la antepasada de Ibn al-Qutiyya, y del Obispo de Sevilla. De este Oppa se nos dice que murió en Gallaecia, pero sin especificar las

³⁰ COLLINS, R., *La conquista árabe (710-797)*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 23-24.

³¹ GARCÍA SANJÚAN, A., "Las causas de la conquista islámica de la Península Ibérica según las crónicas medievales", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 53, 2004, pp. 106-107.

³² *Ibidem*, p. 119.

causas de esta muerte³³. Según Levi Provençal, un personaje de este nombre, hijo o hermano de Witiza huyó de la capital y se refugió en la Gallaecia³⁴. Su presencia en la batalla de Covadonga, sea esta real o no, resulta interesante no solo por la relación estrecha entre witizianos y árabes, sino porque también hace referencia a la estrecha colaboración que se da en al-Andalús entre *Amil* –gobernador civil– y Obispo, como veremos en el capítulo dedicado a ordenación del territorio.

Las fuentes árabes tempranas parten por su parte de dos autores que escriben en Egipto. Ambos son Ulemas malikíes, la escuela dominante en al-Andalús y que bajo el Califato se convertirá en la escuela oficial. El primero de ellos, Ibn abd' Al-Hakam, es egipcio y la conquista de al-Andalús no es más que un capítulo en su *Kitab futuh Misr –Libro de las conquistas de Egipto–* Este autor toma su información de autores tales como Abd Allah ibn Lahia, al-Layt ibn Said o Sayd ibn Ufayr, todos ellos prominentes ulemas asentados en Egipto que son claves en la formación de la escuela malikí. Muy insertos por tanto en los círculos jurídicos y religiosos de la dinastía Omeya de Damasco. Por su parte, Abd al-Malik Ibn Habib es un ulema andalusí discípulo del padre de Al-Hakam, quien viajó por el corazón del mundo islámico durante tres años con el objetivo de adquirir conocimientos de primera mano. También era muy cercano a los círculos palatinos Omeyas, habiendo sido nombrado por Abd al-Rahmán II miembro del grupo de alfaquíes que asesoraba jurídicamente al cadí de Córdoba y al propio Emir, cargo que mantendrá hasta su muerte. Su principal obra es el *Kitab al-Ta'rij –Libro de la historia*³⁵. Los dos son mencionados por Ibn al-Qutiyya, quien también pertenecía a la escuela malikí, como fuente de autoridad, pero su historia cuenta con importantes diferencias. Estos dos autores hacen especial hincapié en que el reparto de tierras efectuado fue ilegal, pues la conquista se habría realizado por la fuerza de las armas (*'anwatan*), lo que implicaba que había que reservar el quinto de la comunidad (*jums*), administrado por la dinastía Omeya como su representante, línea que seguirán historiadores posteriores como Al-Razi. Ibn al-Qutiyya aun admitiéndolos como fuente de autoridad hace más hincapié en los pactos de capitulación (*suhl*), principalmente de los hijos de Witiza, como descendiente de ellos que es, que pasan a ser la verdadera causa de la conquista, y

³³ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah*...p. 50.

³⁴ *Ibidem*, p. 55, nota 10.

³⁵ MANZANO MORENO, E., “Las fuentes árabes sobre la conquista de Al-Ándalus: una nueva interpretación”, *Hispania: Revista española de historia*, 59-202, 1999, pp. 392-394.

relegando al Conde Julián a simple instrumento que permitió la entrada de los árabes, coincidiendo en gran medida con las fuentes cristianas en este punto.³⁶

Sin embargo, estas interpretaciones, tanto cristianas como islámicas, chocan con el hecho de que una batalla elimina la fuerza militar de un rival, pero no te confiere intrínsecamente el control directo sobre el territorio. Y en este punto es importante señalar que una lectura más detenida de las fuentes y los restos arqueológicos parecen indicar la supervivencia de los núcleos urbanos de la tarodantigüedad, así como enterramientos que muestran tanto presencia islámica en territorios tan alejados como Pamplona a la presencia de enterramientos mixtos.³⁷ Esto no quita que también existan restos que muestran una clara destrucción violenta, como el Bovalar en Lérida. Son de gran ayuda para su estudio el descubrimiento de precintos de plomo en los que los gobernadores especifican si se trata de una conquista o un pacto y correspondiente reparto del botín o recaudación de tributos, así como los dinares transicionales, con leyenda en árabe y latín, que muestran la temprana creación de una administración Omeya, mientras que en el noroeste las monedas acuñadas por Agila hasta el 718 muestran una resistencia más duradera de lo normalmente apuntado³⁸. Por su parte en Pamplona se ha hallado un extenso cementerio musulmán - posición hacia el este sobre decúbito lateral derecho, en fosa simple y sin ajuar- con representación de población de ambos sexos y de todas las edades. Muestran asimismo heridas de arma blanca y lesiones traumáticas relacionadas con las “paradas de golpes”, así como signos de una dieta basada en los cereales y mutilaciones intencionales en la dentadura de las mujeres adultas, práctica común en ciertas regiones de África. Todos estos elementos nos hacen pensar en la instalación de un grupo tribal bereber.³⁹ También en León y Zamora se han encontrado restos cerámicos que parecen indicar una presencia africana, así como una torre defensiva en Lancia.⁴⁰

Estos vestigios parecen coincidir con la visión de conquista progresiva dada por Ibn al-Qutiyya y contradecir la historiografía tradicional, que ha remarcado la conquista de al-Andalus como un proceso fundamentalmente veloz. En realidad, la expansión del imperio islámico hasta la Península Ibérica llevó más de un siglo, bastante en comparación con otras conquistas de similar envergadura, como las de Alejandro Magno o Ghenghis Khan,

³⁶ MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.ª A., “¿Por qué llegaron los árabes...?”, pp. 25-26.

³⁷ *Ibidem*, p. 24.

³⁸ *Ibidem*, pp. 27-28.

³⁹ GUTIÉRREZ LLORET, S., “El reconocimiento arqueológico de la islamización. Una mirada desde al-Andalus”, *Zona Arqueológica*, 15-1, 2011, pp. 192-194.

⁴⁰ GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J.A., “Fortificaciones visigodas y conquista islámica del Norte hispano (c. 711)”, *Zona Arqueológica*, 15-1, 2011, pp. 345-346.

y la propia conquista de la Península puede extenderse como mínimo hasta el 98/716, cinco años, un período no tan distante de los siete años que duró la guerra de las Galias, un territorio algo mayor que la Península Ibérica, aunque de orografía menos compleja. El problema no es por tanto la velocidad, sino la relativa facilidad de la conquista, que muestra el poco interés de las poblaciones nativas por salvar la monarquía visigoda, prefiriendo pactar con los musulmanes o resistir en sus propios territorios, donde muchas veces ya eran hostiles a los visigodos antes de la invasión —a fin de cuentas, Rodrigo se encontraba batallando contra los vascones cuando se produjo el desembarco de Tariq— conservándose registro de solo tres batallas importantes. Esto es algo que resulta inconcebible para la historiografía tradicional de tinte nacionalista, que no puede admitir entre sus supuestos más básicos que la mayor parte de la población no sintiese especial lealtad hacia el elemento godo, sobre todo tras su conversión al catolicismo y lo que ello implicaba de unidad religiosa católica en la Península, que se abandonaba de esta forma sin presiones.⁴¹

En este sentido, Ibn al-Qutiyya nos muestra un territorio que, al contrario que las Galias, no es objeto de una conquista completa, sino que pronto explota en conflictos civiles, al tiempo que se mantienen núcleos ajenos al poder islámico, núcleos que, como sabemos, con el paso del tiempo terminaron por suponer una amenaza cada vez mayor para la civilización islámica andalusí, hasta llevar a su desaparición. Para superar esta situación de constante *fitna* era necesaria la presencia de una serie de instituciones regidas por unos principios morales.

Pero lo que es más importante, muestran un alto grado de autonomías y poderes locales, muy lejos de la imagen de una unidad hispánica visigoda, pero también de un al-Andalús unificado y en constante expansión. En este sentido es de destacar que la *Ta'rij* no termine con la derrota del reino visigodo, sino que cuente la epopeya Omeya en la unificación y consolidación del territorio en una única estructura política.

Es interesante detenerse un instante a dejar claro el significado del topónimo al-Andalús en las fuentes islámicas. La acepción “político-administrativa”, es decir, al-Andalús como los territorios dominados por poderes islámicos, es implícita, mientras que la acepción geográfica, en referencia a la totalidad de la península ibérica, es explícita. Ningún autor musulmán afirma de manera expresa lo primero, y mucho menos que esta sea su única

⁴¹ ORTEGA ORTEGA, J., *La conquista islámica de la península ibérica: una perspectiva arqueológica*, La Ergastula ediciones, Madrid, 2018, p. 17.

acepción, mientras que la segunda acepción sí que cuenta con multitud de ejemplos en las fuentes. Cabe destacar que las fuentes árabes hacen referencia a Al-Andalús como topónimo previo a la conquista, lo cual entraría en flagrante contradicción con una acepción político-administrativa. En concreto al-Bakri menciona el término como derivado de *al-andalis*, un pueblo nativo, siendo llamada también Iberia, Bética, Hispania y Hésperia, mientras que al-Idrisi menciona *Isbaniya* como el nombre dado a al-Andalús por los griegos.⁴² Este último término es también usado a veces con un carácter que mezcla lo geográfico y lo político-administrativo. En concreto Al-Idrisi marca el Sistema Central -tradicional frontera natural entre el territorio cristiano y el islámico- como punto de división de al-Andalús entre *Qastalla* al norte e *Isbaniya* al sur⁴³. Para cuando al Idrisi escribe su obra Castilla ya ha conquistado la submeseta sur, pero aun así sus referencias geográficas se hacen eco de pasadas realizades político administrativas.

Esta concepción geográfica se refuerza aún más si nos atenemos a las descripciones hechas por geógrafos, cronistas y viajeros musulmanes, comenzando por su acepción como *yazirat al-Andalús*, es decir *isla* de al-Andalús. La descripción de al-Idrisi, copia a su vez de al-Himyari, resulta reveladora:

*Decimos que al-Andalús tiene forma triangular, rodeandola el mar por sus tres lados. Al sur está rodeada por el mar Sirio, al oeste por el mar Tenebroso (al-bahr al-muzlim) y al norte por el mar de los Ingleses, que son un pueblo cristiano. La longitud de al-Andalus, desde la iglesia del Cuervo, situada junto al mar Tenebroso, hasta el llamado Templo de Venus (haykal al-zuhra) es de 1.100 millas. Su anchura, desde la iglesia de Santiago, situada en un cabo del mar de los Ingleses, hasta la ciudad de Almería, en la costa del mar Sirio, es de 600 millas.*⁴⁴

No solo se están marcando los límites de al-Andalús respecto a conceptos geográficos que coinciden con las medidas de la Península Ibérica, sino que además se usan como referencia territorios que nunca han pertenecido al Dar al-islam, tal como la ciudad de Santiago de Compostela. Esta concepción de al-Andalús como triangular es además heredera de las concepciones latinas, en concreto de Paulo Orosio, cuya obra fue traducida

⁴² GARCÍA SANJÚAN, A., “El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes”, *Anuario de Estudios Medievales*, 33-1, 2003, pp. 8-10.

⁴³ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 17.

al árabe en Córdoba en el siglo IV/X, como confirma Ibn Galib, para quien procedía “de los antiguos cristianos” (*al-nasara al-awa'il*).

Hay que tener mucho cuidado por tanto de no hacer una lectura política de este término, pues esto puede dar lugar a traducciones engañosas tales como al-Andalús=España, idea deudora de la idea de la “España musulmana”.⁴⁵ Debemos tener en cuenta una obviedad como que en la Edad Media no existía el estado-nación, y por tanto los autores cuando utilizan términos geográficos para referirse a realidades político-administrativas –como de hecho hace Ibn al-Qutiyya, ya en el propio título de su obra–, no están vinculando ese territorio a ningún tipo de esencia nacional, sino a algo constante en la obra como es el patrimonio el cuál se opone diametralmente a la idea de nación, pues no busca el establecimiento de fronteras naturales, sino la constante ampliación⁴⁶. En este caso hablamos del patrimonio de la familia Omeya como representantes de la *umma*, pero también de todos aquellos vinculados a ella través de pactos de sumisión o clientelismo. En este sentido no es baladí que se diga, aunque sea de pasada, que Tariq y Muza entran en Galicia y se reúnen en Astorga. Es una forma de vincular también los reinos cristianos del norte a la dinastía Omeya, pues se habrían rendido a unos clientes de la dinastía Omeya, y por tanto formaban parte legítima del patrimonio familiar. Más directo aún es cuando especifica que Abd al Aziz llevó a cabo la captura del resto de ciudades de Al-Andalús, poniendo de este modo la totalidad de la península dentro del territorio que es patrimonio legítimo de la familia Omeya. Aun así, tampoco es extraño que estas menciones sean sucintas, pues la Yilliquiya no dejaba de ser *Dar al-Harb*, y por tanto su conquista por parte del Emir o Califa como representante de la comunidad musulmana siempre iba a resultar legítima. No se sostiene por tanto afirmaciones como la de que el término *Isbaniya* se reservaba para la parte cristiana de la península y al-Andalús para la islámica.⁴⁷

⁴⁵ GARCÍA SANJUÁN, A., “Al-Andalus en la historiografía nacionalista española. Claudio Sánchez Albornoz”, en *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, Vol. 37, 2017, p. 315.

⁴⁶ ACIÉN ALMANSA, M., “Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica”, *Hispania*, LVIII/3, n. 200, 1998, p. 929.

⁴⁷ GUICHARD, P., “El nacimiento del Islam andalusí (siglo VIII-inicios del siglo X)”, en P. Bonnassie y otros, *Las Españas medievales*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 53.

3. EL AUTOR Y SU OBRA

Ibn al-Qutiyya, llamado así por ser descendiente de Sara, nieta de Witiza, e Isa Ibn Muzahim, un *mawla* de los omeyas de origen no árabe, probablemente romano-sirio, fue un ulema cuyos relatos –*akhbar*– serían recopilados a su muerte por uno de los alumnos que asistían a sus clases, creando así una de las principales fuentes sobre la historia de al-Andalús temprano, la *Tarij iftitah al-Andalus*. Su vinculación como *mawla* con la dinastía Omeya fue férrea, siendo jefe de la policía de *Ishbiliyya* [Sevilla] y ulema encargado de la formación de los miembros más jóvenes de la corte, destacando en gramática y lexicografía. Su vínculo llega hasta el punto de ser enterrado en el cementerio de los coraixíes, pese a no pertenecer a la tribu de Quraish y de ni siquiera ser árabe⁴⁸, y esto se transmite en su obra, centrada en hacer valer la relación entre el buen soberano y los buenos consejeros como fundamento para la conservación del poder.

Conservamos su obra a través de un único manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París (núm. 1867), aunque existen algunas copias modernas del mismo en Leiden (núm. 996), Munich (núm. 987), la Biblioteca Nacional de Madrid (núm. 120) y El Cairo (*ta'rij* núm. 2.837). Se sabe asimismo de la existencia de un manuscrito perdido en Constantina, el cual fue utilizado por Auguste Cherbonneau. En cuanto al autor de la recopilación que nos ha llegado, se supone que debió ser uno de sus discípulos, probablemente su hijo Abu Hafs 'Umar de quién Ibn Baskuwal nos informa que transmitió la obra de su padre, o su sobrino Abd al-Malik ibn Sulayman, que también era *akhbari*.

Su vida coincide con los momentos de mayor efervescencia cultural tras la proclamación del Califato de *Qurtuba* [Córdoba] en el 316/929. No se trataba solo de rivalizar en prestigio con los abasíes de Bagdad y, desde el 361/972, con los fatimíes de El Cairo, sino también de legitimar el poder de la dinastía Omeya y formar una élite culta a su servicio. Es por ello por lo que en su época existió una gran demanda de producción historiográfica.⁴⁹ Esta producción historiográfica bebía no solo de las crónicas, sino también de obras geográficas, jurídicas, literarias y de otros repertorios bibliográficos.⁵⁰ En este sentido, las fuentes mencionadas por Ibn al-Qutiyya son diversas, destacando el

⁴⁸ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah*... p. 22.

⁴⁹ FIERRO, M.I., "La obra histórica de Ibn al-Qutiyya", pp. 485-489.

⁵⁰ VIGUERA MOLINS, M. J., "La conquista de al-Andalus según Ibn al-Qutiyya (siglo X), XIII Centenario desembarco árabe-bereber", *Aljaranda: Revista de estudios tarifeños*, nº 81, 2011, pp. 8-9.

akhbari Muhammad Ibn Zakariyya Ibn al-Tanyiyya, sevillano de origen sirio, Muhammad ibn Abd al-Malik ibn Ayman, alfaquí y compilador de tradiciones cordobés y Umar Ibn Lubaba, alfaquí cordobés descendiente Ibn Uthman Ubaydallah ibn Uthman, cliente de Abd al-Rahman I, al que la *Ta'rij* concede un importante papel en el éxito de la proclamación del emirato Omeya independiente. Además, su obra contiene numerosas expresiones como *se dice, se cuenta, nos contaron...* que hacen referencia a su recurrente utilización de fuentes orales.⁵¹

El relato puede dividirse en tres fases: Una primera fase de conquista, una segunda de mantenimiento del poder y una tercera de consolidación. Por eso en la obra se da especial importancia al soberano, así como a los clientes y a los ulemas. Estos últimos aparecen como grupos de poder cuyo apoyo es presentado como esencial para legitimar los actos del Emir, mientras que de los primeros realiza un completo recorrido por los diferentes linajes, mostrando como aquellos que fueron leales consejeros prosperaron y en cambio los aduladores y traicioneros acabaron desapareciendo.⁵²

Esto debe relacionarse también con la decadencia de la aristocracia árabe desde la proclamación del Califato en favor de los clientes, que conformarán cada vez más la élite de la burocracia y el ejército, fenómeno acompañado de un interés en el patronazgo de las artes, letras y ciencias.⁵³ Por esta negativa a aceptar la superioridad de los árabes, característica de los primeros Omeyas, algunos autores, como Ribera, han visto en la obra un espíritu *shu'ubi*, pero lo cierto es que frente a la agresiva retórica de este movimiento literario, en el que los árabes son descritos con todos los defectos posibles frente a las virtudes de los *ajam*, en la obra de Ibn al-Qutiyya se trata por igual a todas las etnias mencionadas, siendo juzgados por su lealtad al Emir o Califa. Quizás el fragmento que más se podría acercar a esta concepción es aquel en el que al-Sumayl⁵⁴ se sorprende de la aleya 140 de la sura 3, que reza “Si sufrís una herida, otros han sufrido una herida semejante. Nosotros hacemos alternar esos días entre los hombres para que reconozca Alá a quienes crean y tome testigos de entre vosotros- Alá no ama a los impíos-,”⁵⁵ indicando al ulema que la aleya habrá querido decir árabes, no hombres en general, a lo que el ulema le replica que se refiere a todos los hombres, para disgusto del árabe que exclama

⁵¹ FIERRO, M.I., “Ibn al-Qutiyya”, pp. 112-114.

⁵² *Ibidem*, pp.116-118

⁵³ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah...*p.39

⁵⁴ *Ibidem*, p.77

⁵⁵ CORÁN 3:140 إِنَّ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

“¡Entonces estamos asociados a esclavos, escoria y sinvergüenzas!”. Aunque el fragmento muestra una clara crítica hacia la concepción de superioridad de la nobleza árabe, máxime tratándose de un personaje habitualmente asociado a actitudes reprobables, no se utiliza para el fragmento ni la célebre aleya 13 de la sura 49 que da nombre al movimiento shu’ubi⁵⁶, ni ninguna de las aleyas críticas con las poblaciones beduinas,⁵⁷ tan del gusto de los autores shu’ubis. Además, hay que tener en cuenta que los elementos más violentamente anti-árabes estaban compuestos fundamentalmente por las élites urbanas que se desarrollan al calor de la revitalización de las ciudades, y no por la aristocracia terrateniente ni por los descendientes de la antigua nobleza, como Ibn al-Qutiyya.⁵⁸

⁵⁶ CORÁN 49:13 يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

⁵⁷ CORÁN 9: 97-106; 48:11-16; 49 14:17

⁵⁸ FIERRO, M.I., “La obra histórica de Ibn al-Qutiyya”, p.504.

4. ORGANIZACIÓN SOCIAL Y TERRITORIO

Estas son las tres comunidades perfectas. La ciudad es, pues, el primer grado de las comunidades perfectas. Las asociaciones en aldeas (qura), barrios (mahall), calle (sukak) y casas (buyut) son imperfectas. Las asociaciones en barrios y aldeas existen por razón de la ciudad. La comunidad propia de la ciudad es una parte de la umma y la umma se divide en ciudades [...] las partes de la ciudad virtuosa son cinco: los hombres ilustres, los competentes en cuestiones del lenguaje (entre los que se encuentran secretarios con retóricos, oradores y poetas), los mediadores, los guerreros y los que producen la riqueza [...] Los mediadores con los aritméticos, los geómetras (al-muhandisun), los médicos, los astrónomos y quienes son como ellos [...] Los que producen la riqueza son los que obtienen los bienes para la ciudad, como los agricultores, los pastores, los comerciantes y otros como ellos.⁵⁹

Esta cita de al-Farabi nos muestra un ideal de sociedad urbana que se desarrollará en el califato abasí durante el siglo IV/X. Este modelo encaja con las presunciones de los Califas de Córdoba y su centralización del poder en torno a esta ciudad, así como su círculo de poder centrado en cultos y leales *mawali*. Por tanto, esta cita es importante porque nos muestra la perspectiva de sociedad perfecta desde la que escriben tanto Ibn al-Qutiyya como el resto de historiadores de época Califal. Solo desde esta posición se entiende la eficacia de la amenaza de al-Yilliqui de arrasar la recién fundada Badajoz y volver al campo. La pérdida de una ciudad suponía un duro golpe para el control del territorio circundante y para la autoridad del poder central.⁶⁰ Pero como todo ideal nos encontramos con que no encaja completamente con la realidad social y territorial que la arqueología, e indirectamente las fuentes, nos muestran para el al-Andalús temprano. Nos encontramos así con 4 influencias principales:

- El paradigma estatal Omeya con sus precedentes en Siria, basado en el modelo Bizantino.

⁵⁹ AL-FARABI, *Obras filosófico-políticas. Siyasa*, p. 41, citado en: ACIÉN ALMANSA, M., “Sobre el papel de la ... pp. 947-948.

⁶⁰ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah*...p. 119.

- Los cambios que las peculiaridades del islam Omeya, como la preeminencia de los árabes y la igualdad teórica entre ellos, fuerzan a tomar ya en Siria sobre esta base.
- La sistematización del ideal de sociedad islámica como urbano y comercial durante el siglo IX en el califato abbasí y sus influencias en el resto del mundo islámico, representado por este fragmento de al-Farabi.
- El proceso de proto-feudalización en el reino visigodo.

En Siria, los Omeyas establecerán a partir del reinado de Abd al-Malik, quien reinó del 26/646 al 86/705, una corte que mezclará elementos propios de la cultura árabe tradicional, tales como promocionar y legitimar sus bases ideológicas a través de la poesía, con aquellos adquiridos de las provincias conquistadas al imperio bizantino, con el uso de una potente burocracia y un sistema tributario centralizado y monetizado, con medidas estandarizadas de bronce y cristal, así como monedas bilingües. Todo ello está documentado al menos en las antiguas provincias bizantinas, como Siria y Egipto, aunque en ellas los árabes pronto substituirán a las autoridades nativas⁶¹, iniciando un rápido proceso de centralización y jerarquización en una provincias con un alto grado de autonomía bajo dominio bizantino. Por otro lado, los acantonamientos árabes se transforman en las provincias administrativo-militares conocidas como *jund*. Los soldados pasan de depender de requisas esporádicas *-rizq-* a recibir un salario y colaborar con las autoridades civiles en la recaudación de los impuestos, a la vez que estas las suplen y mantienen, al tiempo que se desarrolla una fuerza de agentes destinados a mantener el orden público y controlar a la población, con jefes de inteligencia *-sahib al-barid-* y gobernadores civiles *-ummal-* con autoridad jurídica y política. El proyecto arquitectónico de la Cúpula de la Roca es también un ejemplo de estas pretensiones, al alejar a Mahoma de La Meca y acercar el culto a su sede de poder en Siria, en consonancia con la doctrina Omeya de salvación a través de la figura del Califa. Los Califas Omeyas adoptarán también en su iconografía toda una serie de símbolos propios de los monarcas sasánidas y bizantinos, tales como carneros, coronas y caballos alados, todos ellos símbolos del monarca como garante de la justicia.⁶²

⁶¹ DONNER, F.M., "The Formation of the Islamic State", *Journal of the American Oriental Society*, 106-2, 1986, pp. 287-288.

⁶² *Ibidem* pp. 285-290.

Sin embargo, estas pretensiones chocarán con las estructuras tribales árabes y con el mensaje comunitario y universalista del propio islam. Así cuando Muawiya accede al poder establece su corte en Damasco, no en La Meca y pese a incluir su nombre y efigie en monedas, documentos e inscripciones monumentales, no se atreve a ceñirse una corona al estilo de los monarcas Romanos y sasánidas a los que imita⁶³. Para el año 40/660 tenemos constancia de monedas jariyíes de carácter epigráfico con el lema “No hay más gobernante que Alá” en clara oposición y denuncia a las veleidades monárquicas de los Omeyas. Estos reaccionarán y añadirán a su epigrafía frases como “esclavo de Dios” mostrando a su fidelidad a la ortodoxia islámica.⁶⁴ En el año 77/696 el dinar se volverá puramente epigráfico y dos años más tarde el dirham, mientras que en la cúpula de la Roca se inscribirán inscripciones que muestran a Muhammad como intermediario, rompiendo así las pretensiones religiosas de los Omeyas⁶⁵. Las bases de estos sistemas serán conservadas por sus descendientes andalusíes.

En al-Andalús nos encontramos con una población que claramente se adscribe por su pertenencia a un territorio (*shub*) y no a una tribu (*qabilah*), a veces sobrepasando no solo los supuestos vínculos tribales, sino las propias creencias religiosas,⁶⁶ algo que de nuevo encaja con el ideal expresado por al-Farabi cuando expresa «puede haber *ummas* y ciudades virtuosas cuyas religiones sean diferentes, aunque todas ellas se encaminen hacia una y la misma felicidad».⁶⁷

Eso no quiere decir que no haya tensiones étnicas y religiosas, antes bien la pertenencia o no a la aristocracia árabe es, sobre todo bajo la dinastía Omeya de Damasco, pero también entre sus sucesores abasíes y cordobeses, un importante factor de diferenciación social. Por ello los modelos del área abasí tienen respuestas que son de interés para los regentes andalusíes, estableciendo o perfeccionando principios cohesivos como el de la *baya* –clientela– o la *mahabba* –amor/amistad entre ciudades– que permiten superar las disensiones internas articulándolas en torno al soberano y la ciudad respectivamente.⁶⁸

Esta visión favorable a la articulación del poder en torno a un centro urbano dedicado a las actividades mercantiles y contractuales se puede rastrear ya desde el propio modelo

⁶³ JOHNS, J., “Archaeology and the History of Early Islam. The First Seventy Years”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 46-4, 2003, pp. 418-423.

⁶⁴ DONNER, F.M., “The Formation of the Islamic... p. 291.

⁶⁵ JOHNS, J., “Archaeology and the History of Early Islam... pp. 431-433.

⁶⁶ GARCÍA SANJÚAN, A., “El significado ... p. 6.

⁶⁷ ACIÉN ALMANSA, M., “Sobre el papel de la ... p. 948.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 949.

de conquista y establecimiento durante los califatos Rashidun y Omeya, con la creación de *amsar*, ciudades-campamento, que se transformarán en centros rectores del nuevo territorio, desplazando a las viejas capitales, tales como Ctsifonte y Cartago, que se ven consumidas por Basora y Kairwan. Estas nuevas ciudades actuaron como centro vector del territorio circundante integrando no solo los límites impuestos por la murallas, sino también las aldeas circundantes e incluso las sociedades nómadas, como los beduinos, al imponer un sistema tributario y supeditar sus modos de producción a la necesidad de llevar a cabo la actividad comercial en el entorno urbano al que deben suplir, forzando la presencia del mercado y la monetización de la economía. Llegará esta tendencia a su punto culminante con los Califas Abbasíes, quienes hicieron de la fundación de ciudades un rasgo distintivo de su legitimidad, con ciudades tales como Bagdad, Samarra o Fustat –la futura el Cairo. Resultan reveladoras las palabras del Califa al-Mutawakkil tras la fundación de *al-ya'afariyya*: «Ya soy un verdadero Califa»⁶⁹. En al-Andalús las casas muestran una paulatina evolución desde la vivienda simple de época visigoda hacia un modelo de planta compleja que se generalizará a partir del siglo IV/X. Se trata de casa con crujías en torno a un patio central y espacios diferenciados tales como alcoba, zaguán, letrina y cocina, con mayor privacidad y más adecuada para las actividades comerciales y el desarrollo de las actividades intelectuales.⁷⁰

Al-Andalús muestra sobre este modelo una serie de peculiaridades. Para empezar, no existe un *amsar* equivalente a Basora o Qairwan que haga de símbolo del poder Omeya. Por ello se hace necesario la creación de una literatura que sacralice el espacio que ocupará la ciudad que se establecerá como símbolo del poder de la dinastía y centro del territorio: Córdoba. Esto es especialmente notable tras la proclamación del Califato en el 316/929, pues si sus rivales Fatimíes tenían su fuente de legitimidad en su linaje como descendientes de Fátima, hija de Mahoma, los Omeyas lo tenían en la historia, especialmente en el Califato Omeya de Damasco, al cual tratan de emular.⁷¹ La creación de esta narrativa tiene su ejemplo paradigmático en el cambio sufrido por Mugit. Si en las primeras versiones escritas en Egipto es un simple esclavo *-ghulam-* mensajero que porta las quejas de Tariq sobre los abusos de Musa al Califa Sulayman “que marchó en dirección Córdoba”, sin especificar exactamente que hizo en esta ciudad, en las versiones de época Califal se convierte en *mawla* del Califa que llega a la península para controlar

⁶⁹ *Ibidem*, p. 945.

⁷⁰ GUTIÉRREZ LLORET, S., “El reconocimiento arqueológico... pp. 197-199.

⁷¹ CLARKE, N., “Medieval Arabic Accounts of the conquest of Cordoba... p. 49.

a Musa, conquistando mediante una astuta artimaña, pastor local traidor incluido, la futura Capital. De este modo los historiadores califales crean una narrativa épica para la ciudad que debe competir con Bagdad al tiempo que exaltan la figura de los leales *mawalli*, como son ellos mismos.⁷²

Para los primeros tiempos lo que sí que nos encontramos es la presencia de *amils* en diversos centros urbanos, localizados fundamentalmente en torno a los valles del Ebro y el Guadalquivir, y a sus sendos centros urbanos principales, Zaragoza y Córdoba. En la ruta que une ambas ciudades nos encontramos con diversos asentamientos que cuentan con el topónimo *qila* y su evolución Alcalá, tales como Calatayud, Alcalá de Henares o Calatrava. *Qila* es un término que pronto cayó en desuso en al-Andalús frente a *hisn* o *madina*, lo que puede indicar la presencia de un asentamiento árabe temprano, aunque en algunos casos, principalmente en levante se relaciona también con asentamientos bereberes tempranos.⁷³

Ibn al-Qutiyya se hace eco de la entrega de una de estas *qala'* a los ancestros de los Banu Hazm en *Yayyan* [Jaén] por parte de Ártobas, así como de un *maysar* en Guadajoz con sus ganado, vacas y siervos.⁷⁴ El primero parece tratarse un asentamiento fortificado de tamaño fronterizo, mientras que el segundo sería ya un dominio proto-feudal propiamente dicho. Teniendo en cuenta la disposición de estos *qala'* y su posterior conversión en *husun* o *madina* parecen haber sido simples puestos avanzados que conectan los grandes centros de poder y en los que se establecen los conquistadores en una etapa inicial, siendo un paso intermedio entre el sistema de establecimiento en *amsar* y la ocupación directa de ciudades de la antigüedad.⁷⁵

Otro elemento peculiar de al-Andalús fue la existencia de un proceso de proto feudalización. Ya en época visigoda se erigen centros fortificados y torres en manos de los poderes locales cuyo objetivo no es formar una línea fronteriza cerrada o continua, sino establecer un dominio territorial. Asimismo, el estado visigodo no contaba con *limitanei*, sino que la monarquía tenía que exigir a los señores el reclutamiento de tropas que se unían a las turmas regias cuando así se les solicitaba⁷⁶. Al mismo tiempo se da el

⁷² *Ibidem*, pp. 36-37.

⁷³ ACIÉN ALMANSA, M., “Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí”, *Al-Qantara*, XX, 1999, pp.48-51.

⁷⁴ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah...*p.76.

⁷⁵ ACIÉN ALMANSA, M., “Poblamiento indígena en al-Andalus...”p. 53.

⁷⁶ GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J.A., “Fortificaciones visigodas...” p. 338.

fenómeno de las fortificaciones de carácter campesino, como los asentamientos en altura o la reocupación de los antiguos castros, en las que encontramos silos y aparejos de labranza, mientras que se encuentran ausentes elementos muebles suntuosos y estructuras poliorcéticas, lo que parece indicar sociedades campesinas con un alto grado de autonomía, dedicadas a la ganadería extensiva y el aprovechamiento de los recursos forestales⁷⁷. La invasión no hizo sino reforzar estos procesos. Por un lado, continua el éxodo campesino hacia los *husun* en las montañas mientras que por otro las alianzas matrimoniales, la concesión de *iqta's* y *tamlík*, así como los pactos aumentan el poder de los señores territoriales.⁷⁸ Aunque gran parte de las ciudades se conservan, muchas pronto ven su estatus reducido en las fuentes de *madina* al de simple *hisn*, fortaleza, tipo de asentamiento relacionado o bien con los refugios en altura campesinos o con la nobleza vinculada al mundo rural. De este modo nos encontramos, por ejemplo, que en el territorio de los Banu Qasi no existe poblamiento urbano alguno hasta la fundación de Tudela, a instancias del poder Cordobés, a inicios del siglo IX.⁷⁹ En la obra de Ibn al-Qutiyya nos encontramos con los mismos procesos de la mano de jefes árabes en el suroeste peninsular, quienes son capaces hasta de movilizar importantes ejércitos de mamelucos.⁸⁰ Esta nobleza rural, tanto árabe como muladí o cristiana aparece normalmente vinculada a la reocupación de antiguas *villae* romanas, cuyos restos arqueológicos muestran un paréntesis en época visigoda, con topónimos con abundante presencia de antropónimos latinos y el sufijo -ana. como *villa nuba*, *Yilyana* o *B.nnas*.⁸¹

La supervivencia de las ciudades es en buena medida fruto de las buenas relaciones con las autoridades locales, fundamentalmente los obispos. Los obispos ofrecen a los conquistadores censos y diezmos, al tiempo que mantienen los centros urbanos. A cambio obtienen el control directo sobre las rentas de la población cristiana, no solo el diezmo. De las ciudades en las que se nombra un *amil*, solo Carmona no cuenta también con un Obispo, mientras que a la inversa solo Itálica y Urci no cuentan con Amil. El destino de estas ciudades también nos muestra la importancia de esta simbiosis, pues Itálica terminará convirtiéndose en un *hisn*, Santiponce, mientras que Urci acabará

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 341-342.

⁷⁸ CHALMETA GENDRÓN, P., *Invasión e islamización. La conquista de Hispania y la formación de al-Andalus*, Mapfre, Madrid, 1994, pp. 230-237.

⁷⁹ ACIÉN ALMANSA, M., "Poblamiento indígena en al-Andalus..."p. 56.

⁸⁰ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah*...p. 135.

⁸¹ ACIÉN ALMANSA, M., "Poblamiento indígena en al-Andalus..."pp. 57-59.

desapareciendo y su sede episcopal traslada a Bayyana⁸². Este mismo destino sufrirán aquellas ciudades cuyo Obispo huya ante la conquista, siendo paradigmático el caso del Obispo Próspero y Tarragona.⁸³ Buenas muestra de la magnífica relación entre la iglesia y el poder islámico es la enconada resistencia de los Obispos de la futura marca hispánica a la conquista franca, siendo substituidos por prelados francos y la rendición de estas ciudades negociada con prohombres laicos. Aun así, el siglo VIII muestra un claro triunfo de la aristocracia rural sobre el binomio *amil*-Obispo⁸⁴, siendo los terratenientes los encargados de la recaudación de impuestos y proveer la fuerza militar, como se ve claramente en el caso de la incursión vikinga a Sevilla, en la que Abd al-Rahman II se ve forzado a recordar a los señores territoriales, en concreto los Banu Qasi, sus vínculos de lealtad con la dinastía para que estos envíen tropas para luchar contra los paganos⁸⁵. Será precisamente este soberano quien comience los esfuerzos centralizadores que culminaron con la proclamación del Califato tras casi un siglo de convulsas luchas contra los poderes locales.

La posición de Ibn al-Qutiyya con respecto a esta realidad social y su propia visión ideal de la sociedad refleja una clara apuesta, como cliente que es, hacia las relaciones de dependencia que se imbrican dentro de la realidad público-privada que es la dinastía Omeya. En este sentido pese a descender de los hijos de Witiza no hace especial defensa de los territorios regios pertenecientes a los descendientes de estos, y muestra como favorable la creación de ciudades como modo de ampliar el control dinástico frente a los poderes locales, como se ve en el caso de Badajoz. Esto se debe probablemente a que estos señoríos territoriales estaban en manos de las grandes familias muladíes y árabes, que son los principales antagonistas de su obra frente a la figura del monarca. Sin embargo, este antagonismo a lo largo de la obra no es maniqueo, como puede serlo en el *Akhbar Muluk al-Andalus*, donde se muestra la conquista como un proceso puramente militar, sin apenas pactos, y en el que además se realizó un reparto ilegal de las tierras, y que deben ser entregadas por tanto a la comunidad islámica personificada en los gobernantes Omeyas.⁸⁶ Ibn al-Qutiyya sí que defiende el mantenimiento de los pactos y

⁸² *Ibidem*, p. 55.

⁸³ ACIÉN ALMANSA, M., “Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 27, 2009, p. 26.

⁸⁴ SALVATIERRA, V., CANTO A., *Al-Ándalus. De la invasión al califato de Córdoba*, Síntesis, Madrid, 2008, p. 127.

⁸⁵ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah*...p. 100.

⁸⁶ MANZANO MORENO, E., “Las fuentes árabes sobre la conquista...” pp. 427-428.

del dominio de la tierra por parte de los señores, pero no como un modelo de sociedad “ideal”, sino como recompensa en una relación de reciprocidad entre señores y clientes.

Al mismo tiempo cabe destacar que no requiere de la autoridad coránica o la divinidad para legitimar su posición política, en la línea de los filósofos islámicos del siglo IV/X, tales como al-Farabi o Abu Bakr al-Razi. Pese a ello se mantiene dentro de una posición religiosa, alejada de los extremos de estos autores, que llega en el caso de al-Razi a referirse a la religión como *“una maligna influencia”* pues *“razón y revelación son irreconciliables, y la última de menor valor para entender el mundo y a nosotros”*⁸⁷

⁸⁷ ACIÉN ALMANSA, M., “Sobre el papel de la ... p. 957.

5. ISLAMIZACIÓN

*A la muerte de Abdalá, hijo de Omeya, el Emir Mohamed dejóse decir que si Gómez fuera musulmán no desearía cambiarlo por otro. Al saberlo éste, dio público testimonio de ser musulmán y se le nombró secretario suyo.*⁸⁸

Este fragmento hace referencia tanto a la existencia de *dhimni* asociados a las altas esferas del poder en el al-Andalús altomedieval,⁸⁹ como a las ventajas que la conversión suponía para estos pese a su posición privilegiada. Cuando hablamos de islamización nos referimos a dos procesos: por un lado, la conversión al Islam, y por otro la creación de una sociedad regida por ley islámica y la particular civilización mestiza, suma de las diversas que recibe el mundo árabe a raíz de su expansión, que se genera en torno al marco que esta aporta. Es la denominada por la historiografía como civilización árabe clásica, pero, aunque en ella el elemento árabe sea fundamental, lo cierto es que es el Islam lo que da una cohesión orgánica a todas estas influencias, muchas veces en detrimento de la antigua aristocracia árabe. Aun así desde el momento en que el árabe clásico es la lengua sagrada del Islam, una plena integración dentro de la civilización islámica, con sus correspondientes centros culturales, como La Meca, producen un fenómeno de retroalimentación, que implica también una profunda arabización en el sentido lingüístico.

Aunque la llegada del Islam supuso desde un principio un cambio paulatino en los modos de vida, será a medida que la nueva civilización vaya alcanzando nuevas cotas de prestigio que sus usos culturales se vayan imponiendo. Así, en la propia Córdoba, para el siglo II/VIII nos encontramos dos arrabales claramente diferenciados en los restos arqueozoológicos: por un lado, el arrabal, mostrado en las fuentes escritas como un área islamizada, y por otro Cercadilla, asociada a los cristianos. En ambos el alimento cárnico principal era el cordero, seguido a gran distancia por las aves de corral y el vacuno, pero en el caso de Cercadilla nos encontramos una importante presencia -un 14%- de restos de cerdo. Para el siglo X estos últimos han desaparecido por completo, pero esto no parece

⁸⁸ RIBERA, J. (trad.) *Historia de la conquista de España...*p. 67. “Gómez” no es ningún nombre propio, sino el título Qawmis (Comes), el representante de la comunidad cristiana dentro del al-Andalús Omeya.

⁸⁹ REYES MARTÍNEZ, A., “Resistencia a la islamización en el sureste de Al-Andalús”, en SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.), *Arabización, islamización...*p. 275.

ser fruto de un cambio en la población del lugar, pues se mantiene tanto el uso de la necrópolis como de la iglesia, lo que viene a indicarnos, por un lado, una progresiva conversión al islam hasta convertirse esta en la religión mayoritaria, y, por otro, un creciente fenómeno de adopción por parte de los cristianos andalusíes de los elementos de identidad característicos de la civilización islámica.⁹⁰

En el medio rural este proceso también se da, aunque aún más lentamente, como muestra la pervivencia de las comunidades cristianas en las sierras malagueñas hasta la segunda mitad del siglo V/XI, cuando las expediciones cristianas y la posterior llegada de los almorávides provocaron su traslado al norte peninsular.⁹¹ Estas comunidades parecen además haber tenido una relación bastante estrecha con sus vecinos muladíes, como se ve en los versos de Abu ‘Abdallahn Ibn al-Haddad al respecto de una doncella cristiana de la que estaba enamorado, en los que demuestra una perfecta comprensión de los ritos cristianos, así como la existencia de una potente jerarquía eclesiástica.⁹² Pese a que no parece que hubiese un esfuerzo constante por convertir a las poblaciones cristianas, permitiéndose incluso la construcción de nuevas iglesias,⁹³ las tensiones entre ambas comunidades se incrementarán a partir del movimiento de los mártires de Córdoba del 238/853, cuando la blasfemia pasó a ser penada con la muerte. Aun así no parece que este conflicto fuese del agrado de las élites de ninguna de las dos partes, pues las autoridades islámicas no estaban dispuestas a arriesgarse a un levantamiento de una minoría que por aquel entonces aún no era tal, por lo menos en cuanto a porcentaje de población, mientras que las autoridades religiosas cristianas tendían a condenar este tipo de inmolaciones voluntarias, temerosas de que se tradujeran en el deterioro de los derechos de la comunidad *dhimní*, efecto que ciertamente tuvieron.⁹⁴

Debemos tener en cuenta en todo caso que la cristiana no fue una comunidad homogénea en al-Andalús. El caso de los mártires de Córdoba nos permite ver bien estas diferencias. Por un lado, tenemos unos cristianos que ven su modo de vida amenazado y por otro aquellos aculturizados. Es de destacar que los primeros son mencionados por Eulogio como *milites*, con títulos tales como *comes*, *nobilis* o *illustris cometis* mientras que a los

⁹⁰ GARCÍA GARCÍA, M., “Lecturas arqueológicas en el proceso de islamización”, en *ibidem*, p. 304-308.

⁹¹ REYES MARTÍNEZ, A., “Resistencia a la islamización en el sureste de Al-Andalús”, en *ibidem*, pp. 260-261.

⁹² *Íbidem*, p. 277.

⁹³ MATTEI, L., “Los mozárabes del mundo rural y sus asentamientos. El caso de Tózar”, en *ibidem*, p. 232.

⁹⁴ REYES MARTÍNEZ, A., “Resistencia a la islamización en el sureste de Al-Andalús”, en *ibidem*, p. 280.

segundos se les reprocha que participen de la administración califal y las actividades comerciales.

En efecto, parece haber existido una poderosa nobleza cristiana de carácter rural y eminentemente militar que se mantiene constante hasta época almorávide. Podemos mencionar a Ibn Bizant en época emiral, a Ablavel Gudesteiz en época Califal o a Abu al-Rabi al servicio de la Taifa de Denia. Esta nobleza nos la encontramos luchando tanto a favor como en contra del poder central y otros señores territoriales, realizando alianzas y guerras sin que la religión parezca haber sido un factor diferenciador. En conjunto no actúan diferente de los linajes muladíes o árabes, aunque sus dominios territoriales nunca llegarán a ser tan importantes. Ibn Hawqal nos dice que existen en al-Andalús explotaciones agrícolas trabajadas por millares de campesinos *rumíes* de religión cristiana, quienes de vez en cuando se rebelan y se refugian en *hishn* en las montañas, haciendo clara referencia a los asentamientos en altura.

Pero en la ciudad también existe una importante comunidad cristiana, y esta es en la que más fuertemente se ve la influencia islámica. Nos encontramos así con Obispos, mercaderes, traductores, embajadores, médicos... que forman una parte fundamental del aparato gubernamental Omeya. Resulta paradigmático el caso de Ishaq, médico y cirujano cristiano que alcanzará gran renombre en época de Abd Allah. Su hijo Yahya se convertirá al islam y escalará posiciones en la corte emiral hasta alcanzar la posición de Visir. Desde allí iniciará una red de alianzas matrimoniales con dos grandes familias árabes, los amiríes y los tamimíes. Su nieto será el célebre Almanzor.⁹⁵ Estos cristianos urbanos mostrarán una encarnizada resistencia a los conquistadores del norte, como se ve por ejemplo en los casos de Lisboa y Coimbra, y el trato que recibirán no será diferente al de la población islámica, siendo vendidos como esclavos.

En conjunto lo que se ve de nuevo es un conflicto entre la nobleza proto feudal y la sociedad islámica centrada en la ciudad.⁹⁶

Asimismo, la alianza *amil*-Obispo supuso cierta influencia islámica dentro del cristianismo mozárabe, como se puede ver en la aceptación del matrimonio entre primos-hermanos, a imitación del matrimonio preferencial árabe, o el surgimiento de herejes

⁹⁵ MANZANO MORENO, E., "El círculo de poder de los califas omeyas", *Cuadernos de Madinat al-Zahra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra*, 5, 2004, pp. 23-25.

⁹⁶ ACIÉN ALMANSA, M., "Consideraciones sobre los mozárabes..." pp. 29-36.

“sabelianos”, es decir unitarios. Teniendo en cuenta que esta herejía desapareció dos siglos antes de la conquista islámica parece tratarse más bien de una influencia del unitarismo islámico.⁹⁷

5.1. LA RÁPIDA FUSIÓN ENTRE LAS ÉLITES ÁRABE Y VISIGODA

El Califa Hixem la casó [a Sara] con Isa, hijo de Mozahim, el cual fue a España con ella y recobró la posesión de sus aldeas. Este Isa fue el abuelo de los Benialcotía [...] ella envió y a porfía la pretendieron Haya, hijo de Molamis el Madichí y Omair, hijo de Said; pero Talaba, hijo de Obaid el Chodamí, intercedió por Omair, hijo de Said, cerca de Abderramén, hijo de Moavia, y éste se la dio en matrimonio. De esta unión nació Habib, hijo de Omair, abuelo de los Benisid, Benimoslema, y Benialchorz.⁹⁸

Si en el apartado anterior veíamos que se podía rastrear la presencia de comunidades cristianas hasta prácticamente finales de la Alta Edad Media, los linajes visigodos, por el contrario, tienden a desaparecer rápidamente. Para entenderlo tenemos que comprender los dos modos de pacto que se realizaron tras la conquista: por un lado, la *wala'*, los lazos de clientela por los que una tribu árabe apadrina y otorga el privilegio de usar sus *nisbas* tribales a los conversos, que pasarán a llamarse *mawla* -plural *mawalli*. Estos *mawalli*, pese a ser ahora árabes y musulmanes, seguirán siendo un escalafón inferior en la escala social, dependientes mediante regalos y favores de su patrón, de forma que la situación de *mawla* era al mismo tiempo un modo de ascender socialmente y una brecha insalvable, pues la fortuna del cliente va indisolublemente unida al favor de su patrón.⁹⁹

Por otro, nos encontramos con matrimonios con mujeres de la antigua nobleza, cuya consecuencia principal era que los hijos serían ya jurídicamente árabes y musulmanes de pleno derecho y no simples clientes, dándose así un importante fenómeno de alianzas con linajes nativos, obteniendo de este modo tierras y clientelas.¹⁰⁰ Además, si nos fijamos de

⁹⁷ COLLINS, R., *La conquista árabe...* pp. 69-70.

⁹⁸ RIBERA, J. (trad.), *Historia de la conquista de España...* p. 4. Los nombres propios son sistemáticamente castellanizados en la edición de Ribera y al-Andalús traducido como España.

⁹⁹ CLARKE, N., “Medieval Arabic Accounts of the conquest of Cordoba: Creating a narrative for a provincial capital”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 74-1, 2011, p. 51.

¹⁰⁰ SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.) *Arabización, islamización...* p. 10.

la opinión de al-Gassaní, visir marroquí del siglo XVI que se remite a “ulemas de antaño”, el que la mayor parte de la tierra hubiese sido entregada por capitulación conllevó que el grueso de la aristocracia árabe trató de marcharse una vez finalizada la conquista, teniendo que concederse *iqtá's* – cesiones sobre las tierras y sus beneficios, aunque no sobre sus habitantes- para forzarlos a mantenerse.¹⁰¹

La propia familia de Ibn al-Qutiyya es un magnífico ejemplo de ambos fenómenos, pues por un lado tenemos la fusión que se da entre las élites tras la conquista de al-Andalús, como muestra este fragmento, siendo los poderosos clanes árabes Banu Sayyid, Banu Hajjaj, Banu Jurz y Banu Maslama descendientes de Sara. Los Banu Hajjaj en concreto se harán poderosos señores locales de Sevilla, manteniéndose como poder independiente de facto entre el 286/899 y el 301/913. El propio padre de Ibn al-Qutiyya estuvo a su servicio hasta que les traicionó para permitir la entrada mediante un ardid de las tropas Omeyas en la ciudad, apoderándose así de ella de forma pacífica¹⁰². Este fenómeno debió de ser habitual desde el mismo momento de la conquista. Ibn al-Qutiyya nos menciona como Abd al-Aziz, hijo de Musa, se casó con una noble visigoda llamada Umm ‘Asim,¹⁰³ siendo esta mujer, según Ibn Idari, no otra que la viuda de Rodrigo, o su hija. Además, según la versión de este último autor los árabes habrían sido avisados del uso de una corona por parte de Abd al-Aziz por la mujer nativa de Ziyad ibn al-Nabigha al-Tamimi, la cual *era hija de uno de sus reyes*.

Tenemos que hablar también aquí de los pactos. En la *Ta'rij* se nos comenta como hecho fundamental para la conquista la traición de los hijos de Witiza, herederos legítimos del trono visigodo, durante la batalla de Guadalete, traición que sucede a un pacto por el que se les respeta su control sobre los territorios reales -*safaya al-muluk*- a cambio de su lealtad perpetua a la dinastía Omeya. A estas tres mil posesiones se les denominara *day'a*, término que solo se utiliza en contadas ocasiones fuera del contexto de la familia de Witiza, como es el caso del walí Yusuf al Fihri, quien tenía una *diya'* en Granada¹⁰⁴. Esto probablemente se deba a la calidad de gobernador independiente con la que contó, por lo que podemos especular que como nuevo “rey” tenía derecho a este tipo de patrimonio. Parece ser que los descendientes masculinos de los hijos de Witiza se mantuvieron cristianos, siendo los descendientes de Ártobas los *qawmis* -*comes*- de los cristianos hasta

¹⁰¹ MANZANO MORENO, E., “Las fuentes árabes sobre la conquista... pp. 429-430.

¹⁰² *Ibidem*, p. 395.

¹⁰³ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah*...p. 53.

¹⁰⁴ ACIÉN ALMANSA, M., “Poblamiento indígena en al-Andalus...p. 58.

por lo menos la conversión de Antoniyyun, durante el mandato del Emir Muhammad I, mientras que los de Albar serían los jueces *-qadī al-ajam*. Por su parte, el linaje de Almundo se arabiza tras la muerte de sus hijos varones, obispos, y el casamiento de Sara con Umayr Ibn Said al-Lakhmi.¹⁰⁵

Los Witizianos no fueron los únicos que protagonizaron pactos de sumisión seguidos de un fenómeno de fusión entre linajes. Paradigmático es el caso de Tudmir, que tras aceptar un pacto de sumisión por el que podía conservar el dominio de sus territorios y su fe¹⁰⁶, accedió a la instalación del *yund* egipcio en sus territorios, casando a su hija con el *yundī* Abd al-Yabbar ibn Jattab¹⁰⁷, cuyo linaje –ya árabe– sigue mostrándose como uno de los más poderosos en la región, llegando su preponderancia incluso a época taifa. Debió ser un fenómeno común, pues nos encontramos con casos de nobles árabes que, apenas asentados, contaban ya con cantidades importantes de siervos, cuyo elevado número hace sospechar que su origen no se encontraba en ninguna acción militar, sino en la herencia de algún linaje visigodo anterior.¹⁰⁸ Finalmente nos encontramos con casos de alianzas matrimoniales entre poderes locales de origen no árabe, tales como la dada entre la hija del *dux* Eudes de Aquitania y un jefe bereber, o la propia alianza entre Pelayo y el gobernador bereber de Gijón a través del casamiento con su hermana. La carta del Papa Adriano escrita entre el 785 y el 791, en la que se queja de que los católicos entreguen sus hijas a los gentiles parece indicar que se trataba de una práctica habitual.¹⁰⁹ Encontramos pruebas de esta conversión en la existencia de cementerios transicionales, en los que rituales islámicos y cristianos conviven en los mismos espacios funerarios y con la misma orientación. El análisis de ADN muestra además que sus ocupantes solían ser parientes. Este tipo de enterramientos pervive hasta finales del Califato.¹¹⁰

Constatamos al mismo tiempo la implicación de los *mawali*, como vemos en el caso de Isa y los Ibn al-Qutiyya. Hay que destacar que cuando hablamos de *mawali* no tenemos por qué referirnos exclusivamente a visigodos o hispanos. Por el contrario, nos

¹⁰⁵ *Íbidem*, pp. 49-50.

¹⁰⁶ CHALMETA, P., “Conquista y sumisión de Hispania” en SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.), *Arabización, islamización...* pp. 28-30.

¹⁰⁷ LORENZO JIMÉNEZ, J., *La dawla de los Banū Qasī: origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Ándalus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2010, p. 92.

¹⁰⁸ REYES MARTÍNEZ, A., “Resistencia a la islamización en el sureste de Al-Andalús” en SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.), *Arabización, islamización...* p. 273.

¹⁰⁹ MANZANO MORENO, E., “A vueltas con el Conde Casio”, *Studia historica. Historia medieval*, 31, 2013, p. 262.

¹¹⁰ GUTIÉRREZ LLORET, S., “El reconocimiento arqueológico... pp. 196-197.

encontramos con una gran cantidad de *mawali* de origen bizantino o bereber, desde al-Rumi, cliente romano-bizantino encargado de tomar Córdoba durante la expedición de Tariq,¹¹¹ hasta los Banu Saqib, bereberes barani clientes de los Omeyas, descendientes de un *ghulam* que acompañó a Abd al Rahman I a su llegada a la Península. Debemos tener en cuenta que los primeros escritos históricos que conservamos son del siglo IV/X momento en el que el recién fundado Califato necesita una historiografía que refuerce tanto su legitimidad como sus apoyos. No es baladí que los principales historiadores sean *mawali*. Ahmad al-Razi es de origen persa, aunque nacido en al-Andalús, ‘Arib procedía de una familia muwallad recién concersa e Ibn al-Qutiyya tenía una larga relación de clientela con la dinastía Omeya desde la propia conquista. Su objetivo no es por tanto atenerse a los hechos, sino construir un pasado acorde al ideal de estado de sus patronos.¹¹² Sus intereses coinciden con los de la dinastía Omeya incluso cuando sus versiones sean contradictorias. Por ejemplo al-Razi nos muestra la conquista como violenta, encontrándonos solo dos casos de capitulación, Mérida y Tudmir, mientras que al-‘Arib refuerza la importancia de los pactos.¹¹³ Otro ejemplo lo podemos encontrar en la explicación de la muerte Abd al-Aziz, el hijo de Musa. Mientras que al-Hakam y aquellos que siguen directamente su línea, como al-Razi, culpan de su muerte a la influencia de su mujer nativa, Ibn al-Qutiyya achaca la responsabilidad al propio Califa. Nos encontramos por tanto con una versión con ecos de la interpretación del islam de los primeros Omeyas, muy celosos de la superioridad de los árabes, y que por tanto denuncia como nocivos los matrimonios mixtos, frente a una versión adaptada a la visión centralizadora del Califato Cordobés, en la que prima la intencionalidad didáctica, haciendo comprender a los jóvenes príncipes Omeyas la necesidad de repartir premios y castigos con justicia para evitar situaciones trágicas como esta, que a la larga debilitan a la dinastía.¹¹⁴ Aún así los matrimonios mixtos parecen haber sido algo común ya antes de la conquista de la península ibérica, siendo la madre de Abd al-Rahman I una bereber Zanata.¹¹⁵

¹¹¹ CHALMETA, P., “Conquista y sumisión de Hispania” en SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.), *Arabización, islamización...* p. 25.

¹¹² CLARKE, N., “Medieval Arabic Accounts of the conquest of Cordoba...” p. 45.

¹¹³ MANZANO MORENO, E., “Las fuentes árabes sobre la conquista...” p. 419.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 411.

¹¹⁵ CRUZ HERNÁNDEZ, M., *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*, ICMA, Madrid, 1992, p. 102.

Por ello los *mawali* suelen ser un conjunto de población exclusivamente leal a sus patronos, ajenos a las *assabiyya* tribales que tantos conflictos crearán en al-Andalús, hasta conformar un grupo de población muy favorecido por estas características por los soberanos a la hora de establecer un poder dependiente de su persona. Pese a ello, también nos encontramos ciudades enteras pobladas con este tipo de población, como *Ilvira*, que fue fundada por Abd al-Rahman sobre un antiguo asentamiento romano en tierras asignadas al *yund* de Damasco, y poblada con sus *mawali*, de modo que se fusionaron ambas poblaciones, hasta llegar a componer los clientes un 20% de los sabios y ulemas de la ciudad entre los siglos III-IV/IX-X, lo que nos da una idea de su grado de integración en la civilización islámica.¹¹⁶

En resumen, en al-Andalús lo árabe evoluciona desde una posición de privilegio hacia una cada vez mayor situación de resistencia a la autoridad Omeya, al tiempo que los *mawali* van adquiriendo poder como una base de apoyo leal a la dinastía, al estilo de la burocracia persa el Califato abbasí.¹¹⁷ De la misma forma los *saqaliba* irán substituyendo a los linajes árabes en el ejército del mismo modo que los turcos en Bagdad. Esto provocará el resentimiento de la aristocracia árabe, que a veces se niega a obedecer a estos “advenedizos”. Una de las versiones de la derrota de Simancas culpa a los principales jefes árabes del ejército, quienes habrían acordado traicionar al Califa para provocar la caída del *mawla*, Nayda, jefe del ejército. Sin embargo, Abd al-Rahman III debió ser consciente de la tretra pues no solo ascendió a Nayda, sino que hizo ejecutar a los oficiales.¹¹⁸

5.2.ÁRABES Y MULADÍES

*Entonces se le mandó [a Ámer] que viniera a Córdoba; y después que llegó fué separado el juez Suleiman, hijo de Asuad, y se le repuso a él con el nombre o título de juez de la Aljama (concejo). Fue el primero a quien así se llamó, pues los jueces anteriores eran sólo jueces de la colonia militar árabe [...].*¹¹⁹

¹¹⁶ SARR B., “Arabización e islamización de una ciudad del sureste peninsular” en SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.), *Arabización, islamización...* pp. 185-193.

¹¹⁷ CLARKE, N., “Medieval Arabic Accounts of the conquest of Cordoba...” p. 52.

¹¹⁸ MANZANO MORENO, E., “El círculo de poder de los califas ...” p. 24.

¹¹⁹ RIBERA, J. (trad.), *Historia de la conquista de España...* p. 58. En la traducción de David James *He was the first in Cordova to be appointed, as he was not from the military contingents (al-jund), though he was related to such men.* Este último punto no aparece en la traducción de Ribera, donde además la traducción

Si en el periodo del valiato dependiente, pese a la constante presencia de los bereberes, se nos mencionan por su nombre 11 linajes árabes frente a 3 linajes bereberes o *mawali*, con la llegada de Abd al Rahman I nos encontramos ya con 21 linajes árabes frente a 13 no árabes, fundamentalmente *mawali*, la mayoría de origen bereber o sirio, mientras que para el breve mandato del Emir al-Mundhir, un siglo después, nos encontramos 5 linajes árabes frente a 3 ya *muwalladum*, en este caso todos ellos ocupando importantes puestos dentro de la administración emiral, tales como el de gobernador civil de Córdoba. En conjunto, asistimos a un debilitamiento de la aristocracia árabe, que no por ello llegó a ser desplazada nunca del todo, frente a los clientes, a los que poco a poco se suma la población indígena.

Los *muwalladum* [muladíes o neomusulmanes] no deben confundirse con los *mawali*. A diferencia de estos, no portan *nisbas* de origen árabe, sino latino –Banu Qasi, Banu Hafs, Banu Angalino, Banu Furtis...– ni mantienen vínculos de clientela con un clan árabe en concreto, sino directamente con la dinastía Omeya, pero formando sus propios clanes familiares independientes de las redes de clientela de esta, como vemos en la ambivalente relación de los Banu Qasi con los Omeyas, a quienes apoyan contra el ataque vikingo a Sevilla, tras serles recordados los vínculos de clientela de sus antepasados con el Califa al-Walid ibn Abd al-Malik, pese a encontrarse normalmente en situación de abierta rebeldía. La supervivencia de los Banu Qasi, por ejemplo, parece derivar de su situación como nobleza minoritaria de origen no godo, quienes controlaban los resortes del reino conquistado, sino hispano-romano. Asimismo, su adhesión al islam no se produjo mediante capitulaciones, sino a través de la incorporación como *mawla* con un contrato de *wala'*, por lo que en conjunto su supervivencia como muladíes y no como árabes se debió a su pertenencia a la pequeña nobleza. El conde Casio ni siquiera aparece en las fuentes referentes a la conquista y cuando empieza a hacerlo es en el contexto de las alusiones a sus poderosos descendientes, por lo que probablemente Casio fuese uno de los anónimos “cuatrocientos hijos de reyes *ajam*” que menciona Ibn Quttiyya, los cuales acudieron a Damasco a realizar el juramento de la *wala'* frente al califa omeya de Damasco.¹²⁰ En todo caso, estas poblaciones muestran ya un alto grado de arabización,

implica que los jueces provenían hasta este momento del estamento de los jundíes, no que su ámbito legal se redujese a estos.

¹²⁰ LORENZO JIMÉNEZ, J., “Algunas consideraciones acerca del conde Casio... pp. 173-180.

como se puede apreciar en el hecho de que los jóvenes rehenes Banu Qasi recitasen poesía heroica en árabe clásico.¹²¹ En concreto el posterior éxito de esta familia parece devenir de su situación como marca fronteriza frente a los vascones, con un territorio muy localizado que poco a poco se irá ampliando. El hallazgo de armas –hachas disimétricas y franciscas; puntas de lanza y jabalina– fíbulas cruciformes y otras piezas de tipo germánico en *clausurae* y *burgi* que controlan pasos de montaña muestran la importancia de esta marca, desde la que se lanzan diversas expediciones contra los vascones tanto en época visigoda –621, 672 y 711– como islámica –732.¹²² El país de los Banu Qasi estaba ocupado por Arnedo, Wunat y Tudela, tres enclaves en el Alto valle del Ebro unidos por la antigua calzada romana. Cabe destacar que tanto el norte peninsular como las vías romanas eran áreas fuertemente fortificadas desde el Bajo Imperio¹²³. Los restos arqueológicos –armas fundamentalmente– y las fuentes escritas coinciden en mostrarnos la convulsa relación de los Banu Qasi tanto con los linajes árabes del valle del Ebro y el poder Cordobés como con astures y vascones, alternando entre la alianza y el conflicto¹²⁴. No en vano el último gobernador musulmán de Pamplona será un Banu Qasi, así como Urraca, mujer de Fruela II de Asturias, y durante la segunda mitad del siglo III/IX mantendrán una alianza muy estrecha con los monarcas Navarros de la dinastía Arista.¹²⁵

En la *Ta'rij* se menciona a menudo a los muladíes, aunque a menos que se hable de un linaje en concreto no se los suele denominar como *muwalladum*, sino como *ajam*. Este término significa literalmente “no árabe” y suele ser traducido por David James como “cristianos” o “muladíes”, dependiendo del contexto, mientras que Ribera lo hace como “cristianos” o “españoles”. Esto se debe a la confusión reinante entre los términos *ajam* –no árabe–, *musalima* –conversos– y *muwalladum* –hijos de clientes. Como normalmente los *ajam* son mencionados aparte de los otros dos grupos se da la suposición de que son cristianos. Asimismo la lengua utilizada por los nativos –probablemente el romance andalusí– es denominada *ajamiyya*.¹²⁶ No estoy demasiado de acuerdo con ninguna de las dos traducciones, pues, aunque en algunos casos se refiere a personajes declaradamente cristianos, como el *qawmis al-ajam* o el *qadī al-ajam* ya mencionados, en otros se da a

¹²¹ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah*...p. 121.

¹²² GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J.A., “Fortificaciones visigodas...p. 349.

¹²³ *Ibidem*, p. 340.

¹²⁴ MANZANO MORENO, E., “A vueltas con el Conde Casio... pp. 259-261.

¹²⁵ MANZANO MORENO, E., *Conquistadores, emires y califas: los Omeyas y la formación de Al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 322.

¹²⁶ AILLET, C., *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (Ixe-XIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, pp. 11-12.

entender que hay *ajam* islámicos, como cuando especifica que el mantenimiento de los *jund* sirios corrió a cargo de los *dhimmies* entre los *ajam*,¹²⁷ lo que implica la existencia de *ajam* musulmanes. No es un término, además, que se refiera a cualquier pueblo cristiano, pues se menciona a *baskunas*-vascones, *ifrany*-francos, *rumi*-romanos/bizantinos, *barbar*-bereberes, *quti*-godos, *yilliqui*-galaicos...Tampoco los cristianos del norte, en el sentido de comunidad religiosa, parecen entrar dentro de esta acepción, pues se los denomina *al-shirk*, politeístas.¹²⁸ Quizás la traducción con la que estoy más de acuerdo es con la realizada por Lorenzo Jiménez, quién traduce el término como “indígena”, aunque, arriesgándome, me atrevería a sugerir “latino” para el contexto de la *ta'rij*, pues el término *ajam* suele hacer referencia a persas o bizantinos¹²⁹, pueblo este último que ya hemos visto denominado como *rumi* en la *Ta'rij*. Cabe añadir, sin embargo, que en el contexto hispano en el que se mueve la obra, el término en cuestión debe hacer referencia a los hispano-romanos de forma genérica, siendo defensores en este trabajo de que las diferencias entre los términos hacen referencia a su estatus social como descendientes de clientes o no más que referirse a la religión, para la cual hay un término específico y muy usado, *nasara*.

En el año 260/873, se dio una gran hambruna que debilitó a la autoridad emiral, dado que era al emir a quien correspondía en último término ingresar los impuestos y lo hacía a pesar de la precariedad que asolaba a la comunidad. Este hecho provocó un malestar general, que fue aprovechado por diversas familias, algunas árabes, pero fundamentalmente por las muladíes, para rebelarse contra el poder central. Las alteraciones comenzaron con la rebelión de Ibn Marwan al-Yilliqui, nieto de un galaico norteño, como indica su *nisba*, en el occidente de al-Andalús, quien se alió con Alfonso III de Asturias y fundó *Batalyaw*s [Badajoz], seguido de la de Umar Ibn-Hafsún en la serranía malagueña. Este último contó, asimismo, según Ibn Hayyán, con el apoyo de las comunidades cristianas.¹³⁰ En conjunto, observamos un movimiento contrario a los privilegios de la aristocracia árabe en toda la región. Ibn al-Qutiyya nos menciona que el inicio de la rebelión de Ibn Hafsún se debió a que habría sido azotado (por un delito que no se especifica) por el gobernador de la *Qura* de *Rayya*. Esta mención podría ser una

¹²⁷ *ahl al-dhimma min al-ajam*, en JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyyah*...p. 65.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 118.

¹²⁹ LARSSON, G., *Ibn García's shu'ubiyya letter. Ethnic and theological Tensions in medieval Al-Andalus*, Brill, Leiden, 2003, p. 17.

¹³⁰ MATTEI, L., “Los mozárabes del mundo rural y sus asentamientos. El caso de Tózar” en SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.), *Arabización, islamización*...p. 217.

simple forma de descalificar al líder rebelde más peligroso para la dinastía Omeya, tachándolo de simple delincuente, aunque también podría indicarnos los abusos de la nobleza árabe local y el subsiguiente malestar presente entre los muladíes. Debemos destacar en todo caso que Ibn Hafsún era él mismo un aristócrata terrateniente, tataranieta de un señor visigodo llamado Ildefonso.¹³¹ Por su parte, en la cercana *Ilvira*, Sa'id al-Magribi nos habla de la guerra entre los árabes y los *ajam*, y de la huida de los primeros a la cercana *Garnatah* [Granada].¹³²

Los Emires Cordobeses pronto encontraron en los linajes muladíes un contrapeso al poder de la aristocracia árabe, trasladando a través de una narrativa legitimadora la clientela de estos desde los baladíes a la propia dinastía Omeya¹³³. Estos poderes locales muladíes se mantuvieron independientes del poder Omeya hasta mediados del siglo IV/X, cuando Abd al-Rahman III sofocó una a una estas rebeliones, reincorporando sus territorios al recién proclamado Califato.

5.3. EL GOBERNANTE COMO ELEMENTO UNIFICADOR

*Hixem gobernó a sus súbditos como pudiera gobernar el más celoso por la felicidad de los mismos, con suavidad, justicia, humildad: solía visitar a los enfermos, acompañar los entierros; disminuyó el pago de los diezmos; cobraba la limosna legal; y era tan modesto en el vestir como sin pompa en el montar.*¹³⁴

Frente a todos estos elementos levantiscos y celosos de sus respectivos privilegios, desde los árabes y bereberes de los primeros tiempos a los posteriores muladíes, Ibn al-Qutiyya alza la figura del soberano, siempre respaldado por sus leales clientes. Entre las virtudes del soberano destaca el que gobierne con justicia, que recompense a aquellos que le son leales, que favorezca a la élite cultural y religiosa y que sea constante en lo que respecta a la Yihad.¹³⁵ Con todo, este último punto, mencionado por María Isabel Fierro, no lo pondría a la misma altura que los anteriores dentro del discurso ideológico propuesto por

¹³¹ MANZANO MORENO, E., "A vueltas con el Conde Casio... p. 263.

¹³² SARR B., "Arabización e islamización de una ciudad del sureste peninsular" en SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.), *Arabización, islamización...* p. 190.

¹³³ MANZANO MORENO, E., "A vueltas con el Conde Casio", *Studia historica. Historia medieval*, 31, 2013, p. 265.

¹³⁴ RIBERA, J. (trad.), *Historia de la conquista de España...* p. 33.

¹³⁵ FIERRO, M.I., "La obra histórica de Ibn al-Qutiyya", p. 505.

la *Ta'rij*, pues aunque es cierto que es mencionado como una virtud, suele ser bastante anecdótico, quedando oculto frente a las historias de emires piadosos y clientes leales.

La corte Omeya se va conformando desde época emiral con unas características peculiares entre las que destaca la preferencia por la primogenitura, aunque esta no fuese nunca oficial. En este sentido solo en dos casos la sucesión no fue de padre a hijo, cuando Abd Allah sucedió a su hermano al-Mundhir, al que posiblemente asesinó, y la de Abd al Rahmán III, quien sucede a su abuelo Abd Allah. Cabe destacar en este último caso que su padre era el primogénito y el heredero al trono hasta que las intrigas palaciegas lo hicieron caer en desgracia. En todos los demás casos en los que el primogénito no fue el heredero estos se rebelaron reclamando sus derechos sucesorios. Este proceso llegará a su culmen con el Califato, llegando al extremo de Abd al-Rahman III, quien concedió a su hijo heredero al-Hakam diversos tratos especiales que le preparaban para su futuro cargo, tales como ser el único que vivía en el Alcázar junto a su padre una vez alcanzada la adolescencia e impedirle cualquier trato con mujeres. De esta manera impedía que engendrarse herederos antes de haber alcanzado el Califato. El diseño de Medina Azahara responde a este tipo de soberano, oculto al mundo y rodeado de una familia muy reducida, correspondiente básicamente al heredero. El resto de la familia Omeya, ya bien fuesen descendientes de antiguos emires o de ramas de la familia llegadas desde próximo Oriente posteriormente, es convertida en nobleza cortesana, sometida a un rígido protocolo, que regulaba minuciosamente desde su ubicación en cortejos y audiencias a la firma como testigos en determinados documentos, pero alejada siempre de cualquier influencia política o militar, algo que había sido habitual en época Emiral. Los apoyos políticos y militares los busca la dinastía Omeya en dos fuentes: las alianzas matrimoniales, haciendo gran uso de los parientes de las consortes reales como políticos, militares y diplomáticos, y el círculo de *mawalli*.¹³⁶

Según Ibn al-Qutiyya, el buen Emir debe conservar la unidad del territorio, acabando con las rebeliones, pero es preferible llegar a acuerdos antes que al enfrentamiento, aunque este está justificado en caso de que los rebeldes persistan en su deslealtad, la cual debe ser castigada con la mayor dureza.¹³⁷ Estas rebeliones podrían tener su origen en conflictos étnicos, como las que vemos en las diversas *fitnas* que se suceden a través de la obra, pero también en la disidencia religiosa. En este sentido, es destacable la dureza

¹³⁶ MANZANO MORENO, E., "El círculo de poder de los califas...pp. 12-16.

¹³⁷ FIERRO, M.I., "La obra histórica de Ibn al-Qutiyya", p. 509

con la que trata el autor la aparición de la herejía jariyita¹³⁸ en el área de *Al-Yazira* [Algeciras],¹³⁹ pues mientras que en otras rebeliones se busca una salida más o menos diplomática, o incluso violenta, pero mediante el engaño, como en el caso de Toledo, en Algeciras se ejecuta a la mayor parte de la población. Esta solución no debería extrañar, teniendo en cuenta que los jariyíes defienden que cualquiera puede ser Califa, a diferencia de los sunníes que defienden que solo los árabes de la tribu de Quraish pueden ostentar este título, es decir, los pertenecientes a las familias de Omeyas, Abasíes y Hachemíes. Por tanto, la implantación de esta rama del islam supondría un duro golpe para la legitimidad Omeya y para la consolidación del nuevo emirato.

En cuanto a los conflictos étnicos, la obra nos muestra una gran división. Por un lado, los árabes están divididos en facciones enfrentadas tanto por grupos familiares, entre *qaisíes*-árabes del norte, *yemeníes*-árabes del sur, como por el momento de llegada a al-Andalús, en este caso entre *baladíes* o “nativos”, los llegados durante la conquista, y sirios, los llegados con los *yund* omeyas para acabar con la rebelión bereber y que pasarían a la península tras su derrota en el norte de África, de los cuales un tercio no eran árabes sino clientes originarios del levante mediterráneo. La crónica del 754 se hace eco de estas divisiones al denominar como Sarraceni y Arabes a los invasores, términos que para Isidoro de Sevilla hacían referencia respectivamente a sirios y yemeníes. Sin embargo, el autor de la crónica los usa como términos intercambiables, lo que parece indicar que en un principio actuaban como un grupo cohesionado.¹⁴⁰ Lo que sabemos cierto es que durante los conflictos entre qaysies y yemeníes en el valle del Ebro, será Musa ibn Fortún, nieto del Conde Casio, quien dirija a los qaysíes y mate a Said al-Ansari, líder de los yemeníes¹⁴¹, lo que puede indicar que se trata más de facciones políticas que de verdaderas divisiones étnicas. Resulta de interés resaltar que al-Jusani refiere a los Banu Qasi no como clientes directos de la dinastía Omeya, sino de los descendientes de Hassan ibn Yasar al-Hudhali, cadí de Zaragoza bajo Abd al-Rahman I y qaysí. También los Banu ‘Amrus y Sabrit aparecen como pajes de señores árabes de la facción Qaysí durante estas rebeliones.¹⁴² El que en la *Ta’rij* este pacto haya sido trasladado directamente nos habla de la intencionalidad centralizadora en torno a la dinastía Omeya de la obra, así como de la decadencia de la aristocracia árabe. No en vano cuando un descendiente de al-Hudhali

¹³⁸ Ribera traduce como “protestante” RIBERA, J. (trad.), *Historia de la conquista de España...* p. 39.

¹³⁹ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiya...* p. 88.

¹⁴⁰ COLLINS, R., *La conquista árabe...* p. 60.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 181.

¹⁴² MANZANO MORENO, E., “A vueltas con el Conde Casio...” p. 257.

reclame sus derechos como señor sobre Muhammad ibn Lubb de los Banu Qasi será asesinado sin contemplaciones por este.

Los bereberes a su vez se encontraban divididos en dos grandes grupos, los Butr y los Baranis, a lo que tenemos que sumar las diferencias étnicas y religiosas de los diversos nativos de la Península Ibérica. Frente a este mosaico, el soberano se alza como garante del orden¹⁴³, al tiempo que se apoya cada vez más en los clientes, carentes de lealtades tribales.

Asimismo, la lealtad de estos clientes no debe ser confundida con la adulación, pues, para Ibn al-Qutiyya, esta siempre es condenable, llegando a admitir la discrepancia dialéctica con el soberano, siempre que se expresara desde la lealtad y la búsqueda del bien para este y el emirato. La *Ta'rij* está plagada de ejemplos en este sentido, desde el aristocrático visigodo Artobás, quien se enfrentó a Abd al Rahman I, diciéndole que si pretendía consolidar su dominio tendría que cumplir los tratados consensuados durante la conquista, enumerándole las quejas de sus súbditos sobre su gobierno, al portero Ibn abd al-Salam, que forzó al príncipe Muhammad a desvelar su disfraz y al que no dejó pasar hasta confirmar que su padre Abd al-Rahman estaba realmente muerto y que su maniobra era legítima y no un intento de golpe de estado.¹⁴⁴ Estos conflictos se resuelven favorablemente al reconocer los emires la lealtad de sus súbditos y premiarles por ello, y también porque estos dan por supuesto que va a haber un castigo y no se oponen a él pese a saberse con la razón, de modo que el castigo al final se transforma en premio. En el otro extremo tenemos el del general Hashim, quién solicitó al Emir Muhammad que perdonara a su hermano rebelde, pero este se negó y terminó ejecutándolo, lamentándose a continuación el general de que su lealtad y consejos no hubieran supuesto ningún favor y renegando de su lealtad al Emir.¹⁴⁵ En este caso, es el Emir quien actúa mal, pero Hashim persiste en una actitud rebelde, incluso cuando a la muerte de Muhammad, su hijo, el emir al-Mundhir, trata de desagraviarlo, lo que justifica finalmente su ejecución.

Por último, cabe mencionar la importancia dada como ulema por Ibn al-Qutiyya al establecimiento de la escuela Malikí desde la llegada de obras Malikíes a al-Andalús,

¹⁴³ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah*...p. 102.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 115.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 123-124.

durante el mandato de Abd al-Rahman I, de la mano de al-Ghazi Ibn Qays, pese a que este rito no fue oficial hasta época de Abd al-Rahman III.¹⁴⁶

¹⁴⁶ *Íbidem*, 56/74/80/84.

6. ARABIZACIÓN

*Por la tarde [Abderramen] montó a caballo acompañado de los oficiales de más confianza entre sus clientes y caballeros y de una patrulla de soldados, y oyó conversar a los berberiscos del ejército contrario, los cuales hablaban en su idioma nativo; llamó a sus clientes berberiscos, tales como Beniljalía, los Beniguanasús y otros y les dijo “Hablad con vuestros paisanos (del ejército contrario), exhortadles y hacedles saber que si los árabes vencen y mi imperio se derrumba también ellos sufrirán pérdida” Y cuando oscureció la noche, se acercaron al ejército (contrario), habláronles en berberisco y convinieron en lo que aquellos deseaban, prometiéndoles abandonar el ejército.*¹⁴⁷

A la hora de hablar de arabización, debemos tener en cuenta que en al-Andalús se da una situación de doble diglosia, pues tenemos por un lado las lenguas del mundo de la cultura, y por otro las lenguas vernáculas. El bereber, mencionado en el fragmento seleccionado, pertenecería a las segundas, y sería uno de los extraños casos de lengua vernácula sin correspondiente en el mundo de la cultura, no habiendo dejado ningún texto. Traída por las tropas de Tariq, sufrirá un rápido retroceso frente al árabe en los ámbitos urbanos y frente al romance en el rural, requiriéndose de intérpretes de origen norafricano para completar o matizar la información procedente de ulemas bereberes, aunque aportará al árabe andalusí un importante adstrato en campos semánticos concretos, como botánica, zoología o el mundo militar.¹⁴⁸ Aunque los primeros contingentes bereberes parece que se integraron rápido en la sociedad andalusí, hay que relativizar este proceso, pues, como vemos, a inicios del emirato aún mantenían el uso habitual de sus lenguas nativas y todavía en época de Almanzor llegarán nuevos contingentes bereberes en forma de tribus mercenarias, quienes seguirán usando su lengua, la cual será apodada por los arabófonos, *Al-Lisan Al-Gharbiyya* –lengua de Occidente–, dando lugar al castellano algarabía.¹⁴⁹

¹⁴⁷ RIBERA, J. (trad.), *Historia de la conquista de España...* p. 24. Cuando habla de berberiscos no se refiere a estos corsarios de época moderna de origen turco o europeo, sino a los bereberes o amazigh, población nativa del norte de África. Ribera también omite que en el texto no se habla de todos los árabes, sino de los Qahtaníes, siendo el propio Abd al-Rahmán árabe.

¹⁴⁸ VICENTE SÁNCHEZ, Á., *El proceso de arabización de Alandalús: un caso medieval de interacción de lenguas*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza 2006, pp. 32-34.

¹⁴⁹ MARÍN GUZMÁN, R., “Los grupos étnicos en la España musulmana: Diversidad y pluralismo en la sociedad islámica medieval” en *Revista de Estudios*, Nº 17, 2003, p. 178.

Pero las principales lenguas fueron el latín y el árabe, con sus respectivas variantes vernáculas, el romance andalusí y el árabe andalusí. A lo largo de la Edad Media se produjo un constante goteo desde el primero hacía el segundo, hasta la extinción definitiva del romance andalusí en el siglo VI/XII. El latín fue usado en un principio como lengua de cultura y administración junto al árabe, como se puede ver en las primeras acuñaciones musulmanas, siendo las acuñaciones de los años 93/711-712 latinas. Sin embargo, el proceso de substitución de una lengua por otra en la administración fue muy rápido. Para el 98/716-717, los dinares ya serán bilingües y para el 102/720-721, apenas una década después de la conquista, ya serán monolingües en árabe, aunque parece que los primeros irían destinados más bien a intercambios con la antigua élite visigoda y los segundos a la administración militar de los gobernadores, en particular la percepción de los impuestos y la redistribución del botín.¹⁵⁰ Para el siglo III/IX Álvaro de Córdoba se queja de la falta de destreza de los cristianos a la hora de escribir en latín, oponiéndolo a su maestría con el árabe clásico, lo cual parece corroborarse por la práctica desaparición de textos cristianos en latín a partir del siglo siguiente, aunque debió seguir siendo una lengua usada por los cristianos en torno a la liturgia y las obras de temática religiosa. En conjunto, parece que la conversión al Islam de las élites sociales hizo perder al latín su lugar privilegiado como lengua de cultura, aunque esto también provocó una masiva traducción de obras del latín al árabe clásico, permitiendo así la expansión de los clásicos en al-Andalus.¹⁵¹ Esto no quita que aún en fechas tan tardías como el 392/1002 nos encontremos lápidas en latín, como las halladas en las inmediaciones de la ciudad de *Ilbira*, vinculada al barrio cristiano.¹⁵²

El árabe clásico se convirtió en la lengua de cultura por antonomasia, pero eso no impidió que su afianzamiento en al-Andalus fuera relativamente tardío. Esto se debe a que la normativización y estandarización de esta lengua no llegó a consolidarse hasta el siglo II/VIII, en las ciudades de Basora y Kufa, bajo control de los abasíes, rivales de los omeyas. Por ello su influencia en la gestación del árabe andalusí fue más bien reducida y hubo que esperar al siglo IV/X para ver una influencia del árabe clásico en el árabe andalusí. En este proceso influyó decisivamente tanto la llegada de cortesanos desde la corte abasí, como Ziryab, como el constante flujo de peregrinos a las ciudades santas a

¹⁵⁰ GASC S., TAWFIQ I., “Des indices matériels de l’arabisation et de l’islamisation en al-Andalus” en SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.), *Arabización, islamización...* p. 39-42.

¹⁵¹ VICENTE SÁNCHEZ, Á., *El proceso de arabización de Alandalús...* pp. 38-40.

¹⁵² SARR B., “Arabización e islamización de una ciudad del sureste peninsular” en SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.), *Arabización, islamización...* p. 186

medida que aumentaba en al-Andalús el número de musulmanes. La imposición del árabe llevó a que algunos autores llegasen a calificar la destreza de los andalusíes con el árabe clásico como equiparable a la de sus contemporáneos del próximo Oriente, y lo que es más importante, esta valoración no solo se hacía extensiva a los musulmanes, sino también a judíos y cristianos. Con la eclosión cultural que supuso la proclamación del califato, se promovió la necesidad de purgar el árabe andalusí de ciertos elementos característicos, tales como la *imala*, la tendencia a pronunciar la /a/ (< /ā/) como [e] o [i], aunque este fenómeno reapareció con fuerza en época nazarí.¹⁵³

En cuanto a su variante dialectal, el árabe andalusí, su gestación se produce como hemos visto, antes de la estandarización que supone la creación del árabe clásico, por lo que incluye características de diversos dialectos, desde yemeníes a sirios, a lo que se sumará un fortísimo sustrato romance, que lo convertirá en un dialecto especialmente peculiar. A todo ello hay que sumar adstratos bereberes, del árabe clásico y de dialectos árabes magrebíes, así como otras influencias derivadas de su propia evolución interna, aunque en conjunto sigue perteneciendo al grupo de dialectos occidentales o magrebíes. Pese a ser una lengua vernácula, alcanzó cierto grado de prestigio social que le permitió ser usada incluso en la literatura, como demuestran los cejeles escritos enteramente en esta lengua y buena parte de los *xaragat*. Finalmente, fue Abd al-Rahman III quien inició una política de estandarización de esta lengua, con mayor éxito en las áreas urbanas, donde era utilizada tanto por musulmanes como por judíos y cristianos.¹⁵⁴ Habrá que esperar a época Califal para que aparezca en los ámbitos rurales, como atestiguan los graffiti del ribat de Guardamar y los del eremitorio rupestre visigodo de la Camareta.¹⁵⁵

En la obra de Ibn al-Qutiyya, pese a estar escrita en árabe clásico, encontramos restos de este árabe dialectal e incluso influencias del romance, normalmente en topónimos, pero también en algunos títulos y palabras, como *Qawmis-Comes*, conde, *majshar-massaria*, gran propiedad agrícola, o *bushun-potio-onis*, veneno.¹⁵⁶

En cuanto a la lengua romance andalusí, ha sido conocida durante mucho tiempo como mozárabe, pero lo cierto es que no parece haber sido privativa de esta comunidad religiosa, sino que su uso fue mucho más común en al-Andalús, consolidándose, según

¹⁵³ VICENTE SÁNCHEZ, Á., *El proceso de arabización de Alandalús...* pp. 35-38.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 26-31.

¹⁵⁵ GUTIÉRREZ LLORET, S., "El reconocimiento arqueológico..." p. 196.

¹⁵⁶ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah...* pp. 76/79/126.

Federico Corriente, sobre el siglo III/IX, para ir desapareciendo progresivamente hasta el siglo VI/XII. La conocemos fundamentalmente a través de las *xaragat* encontradas en algunos poemas estróficos.¹⁵⁷ Existen diversas teorías acerca de su relación con el árabe, desde las que defienden su pronta conversión en lengua minoritaria, hasta aquellas que sostienen la negación de cualquier tipo de bilingüismo en al-Andalús (donde cada etnia hablaría su propia lengua), pasando por las posturas que prefieren la defensa de un bilingüismo individual, en el que ciertos individuos harían de intérpretes entre las diversas comunidades, o un prolongado bilingüismo que se extendería hasta el siglo XV.¹⁵⁸ La mayor parte de estas teorías adolecen de confundir las lenguas literarias con sus versiones vernáculas. Así, que en el siglo VIII poca gente supiese hablar en latín correctamente, no implica que el romance andalusí no fuese hablado cotidianamente. Ibn Khurradadhbih al hablar en el año 870 de los comerciantes judíos *rhadaniyya*, dice: “estos mercaderes hablan árabe, persa, griego, franco, andalusí y eslavo [...] los bienes que exportan del Mediterráneo Occidental son eunucos *saqaliba*, esclavos romanos, francos y lombardos, así como muchachas esclavas romanas y andalusíes...”¹⁵⁹ El que diferencie el árabe del andalusí sin especificar ninguna otra variedad dialectal del árabe podría implicar que no se está refiriendo al árabe andalusí o al judeo-árabe, sino al romance andalusí, que seguiría por tanto siendo una lengua lo suficientemente potente para el siglo III/IX como para ser conocida y usada por los comerciantes judíos. Pero, al mismo tiempo, esto no quiere decir que fuese una lengua del mundo de la cultura, puesto ocupado fundamentalmente por el árabe clásico.

Los judíos, a su vez, conformaron una comunidad muy activa en al-Andalús y en su caso la diglosia es aún más pronunciada, ya que utilizaban el árabe andalusí y el romance andalusí como lenguas vernáculas y el hebreo, el árabe clásico, el judeoárabe y el arameo como lenguas de cultura. El caso del hebreo es especialmente interesante, pues pese a ser una lengua muerta desde el cautiverio en Babilonia, se conservó como lengua litúrgica y para los escritos de tipo religioso. En al-Andalús alcanzó una nueva dimensión al empezar a ser usada como lengua de cultura a partir de la llegada a puestos de poder por parte de judíos durante el siglo IV/X, materializándose a través de la creación de una poesía secular que siguió los géneros y métrica de la poesía árabe. Desde este punto se pasará a

¹⁵⁷ VICENTE SÁNCHEZ, Á., *El proceso de arabización de Alandalús...* pp. 31-32.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 49-53.

¹⁵⁹ BRUCE, T., “La taifa de Denia et la Mediterranee au siècle XI” en *la Méditerranée au siècle XIe*, Toulouse, 2013, pp. 788-789.

la gramática, la lexicografía y la exégesis de la Torá, valiéndose para ello de los avances realizados por los musulmanes en el mismo campo con respecto al Corán. Un papel similar tuvo el arameo, pero no así el judeo-árabe, mezcla de árabe clásico, pero con estructuras propias del árabe andalusí y una importante influencia léxica del hebreo.¹⁶⁰

Ibn al-Qutiyya es uno de los pocos autores que menciona a los judíos en sus escritos. En concreto, menciona como uno de los ulemas rebeldes del arrabal, Talut Ibn Abd al'Jabbar al-Ma'arifi, cuya labor en la recopilación de escritos de la escuela Malikí había sido fundamental, buscará refugio en casa de un judío durante un año. Talut fue denunciado por Abu Bassam, ministro amigo suyo al que había acudido al cabo del dicho año en busca de protección, a al-Hakam, pero el *Amir* reprochó al ministro la traición a la confianza depositada en él por el ulema rebelde, alabando el riesgo para su vida, la de su familia y su hacienda que había asumido el judío, en comparación con la deslealtad de Abu Bassam. Este fue despedido y Talut perdonado, llegando a acudir al-Hakam a su funeral años más tarde.¹⁶¹ Esta es quizás la mención más honrosa que se hace de la comunidad judía, pero no debemos olvidar que también habla de ellos en términos de rivalidad entre las tres comunidades religiosas,¹⁶² o incluso peyorativos, como cuando se denomina a los recaudadores de impuestos “asesinos de profetas” en referencia a los judíos.¹⁶³

Aunque no es el objetivo de este trabajo no he podido evitar darme cuenta del detalle de que la otra principal mención previa al período Taifa a los judíos, la crónica de Al-Razi, se limita a mencionarlos como los habitantes originales de Granada y como la población utilizada para repoblar Toledo tras la caída de la antigua capital visigoda. Quizás sea esta la explicación de por qué no se mencione nunca a los cristianos en las repetidas rebeliones de la ciudad y el que no se conserve en ella inscripción latina alguna entre los s. III/IX Y V/XI.¹⁶⁴ Aun así, Ibn al-Qutiyya menciona a un tal Hafs ibn Albar, descendiente de Romulus, hijo de Witiza, como *qadi al-ajam* de la ciudad en su época. Esto ha solido interpretarse como juez de los cristianos¹⁶⁵, aunque ya hemos hablado anteriormente de que teniendo en cuenta lo extenso del término *ajam*. En todo caso a este personaje lo conocemos a través de una traducción que hizo del latín al árabe de los Salmos, con una

¹⁶⁰ VICENTE SÁNCHEZ, Á., *El proceso de arabización de Alandalús...* pp. 40-43.

¹⁶¹ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah...* pp. 90-91.

¹⁶² *Ibidem*, p. 110.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 122.

¹⁶⁴ ACIÉN ALMANSA, M., “Consideraciones sobre los mozárabes...” p. 31.

¹⁶⁵ No deja de llamarme la atención que se use el término *qadi*, experto en ley islámica.

introducción en verso (*urjuza*), localizada actualmente en la biblioteca del escorial, lo que parece indicar un autor cristiano, o al menos de origen cristiano. Asimismo, la afirmación de P. de Gayangos “acostumbraban los musulimes siempre que conquistaban algún distrito o partido en el cual hallaban judíos a reunirlos a todos en la Medina, dejando con ellos una parte de la hueste”¹⁶⁶ no procede de la obra de Al-Razi, sino de la compilación del siglo V/XI *Akhbar Machmua*, la cual se basa en fuentes anteriores.¹⁶⁷ Asimismo los judíos aparecen en la crónica del siglo VI/XII del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, quien a los habituales crímenes atribuidos al rey añade el que “Hizo regresar a los judíos y los enaltecíó con privilegios de mayor alcance que los de las iglesias”.¹⁶⁸ Aunque este añadido es un temprano aviso de los oscuros tiempos que iban a cernirse sobre la comunidad hebrea en la Baja Edad Media, no se trata de un invento del autor, sino de un recordatorio de un hecho real, como fue la mejora del estatus legal de la comunidad judía frente a las restrictivas leyes de anteriores monarcas visigodos. Desde la conversión al catolicismo de los visigodos existía entre las autoridades eclesiásticas una notable preocupación no tanto por los judíos en sí, sino por las prácticas judaizantes de muchos cristianos, tales como la celebración del *Pésaj*, lo que se tradujo en una fuerte legislación a fin de distinguir y separar a esta comunidad.¹⁶⁹ En este sentido que los judíos sean mencionados de forma no peyorativa puede implicar que Ibn al-Qutiyya ve en las acciones de su antepasado las prácticas de un buen soberano, que imparte justicia independientemente de la religión de sus súbditos. Modelo que serviría perfectamente para su intencionalidad didáctica hacia los príncipes Omeyas.

Por último, es necesario hacer una pequeña referencia a otro componente étnico y lingüístico, el de los *saqaliba*, término que significa literalmente “eslavo”, pero que hace referencia a los esclavos procedentes del continente europeo en su conjunto. La presencia de norteños no debió ser algo extraño en al-Andalús, como muestra el fragmento anterior. Ibn al-Qutiyya, en concreto, se hace eco de la existencia de una guardia real compuesta por guerreros de origen norteño conocida popularmente como los *al-Khurs* o *al-Akhras*, “los mudos”.¹⁷⁰ Este apodo hace referencia a su desconocimiento de la lengua local en su

¹⁶⁶ GAYANGOS, P. DE., *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del Moro Rasis*, Real Academia de la historia, Madrid, 1850, p. 28.

¹⁶⁷ MAÍLLO SALGADO, F., “Los judíos en las fuentes andalusíes y magrebíes: Los visires”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 23, 2005, p. 227.

¹⁶⁸ GARCÍA SANJUÁN, A., “Las causas de la conquista islámica...p. 108.

¹⁶⁹ COLLINS, R., *La conquista árabe*...pp. 65-68.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 103.

calidad de extranjeros. El número de estos *saqaliba* no hizo sino crecer, llegando a formar una parte fundamental del ejército y a crear sus propias Taifas tras la caída del Califato.

7. OTRAS INFLUENCIAS CULTURALES

*A la corte de Abderramen, hijo del emir Alháquem (Dios le haya perdonado), vino Ziriab, el cual había disfrutado de gran privanza con el emir Mohámed, hijo de Harún el Amín; pero como Almamún, que fúe el sucesor de el Amín, le había reprochado algunas cosas, en cuanto este fue muerto huyó a España. Una vez aquí, Abderramen, hijo de Alháquem, colmóle de toda clase de consideraciones y honras, y, a la verdad, las merecía por su cultura, instrucción y superior pericia en el arte que cultivaba.*¹⁷¹

Abd al-Rahman II se fijó en la corte abasí como modelo para la suya propia, abandonando así la imagen de caudillo militar del desierto y sustituyéndola por la del monarca culto, mecenas de las artes y las ciencias, dando cada vez más importancia al mérito sobre el linaje entre aquellos que conforman su corte. Esto supuso el inicio del fin del monopolio ejercido por la nobleza árabe en al-Andalús, y la consiguiente entrada en la corte y los puestos de poder de bereberes, muladíes, judíos y cristianos,¹⁷² así como la llegada a aquella de artistas, letrados y cortesanos desde oriente, entre los que destacaron militares como Abd al-Wahid al-Iskandarani de Alejandría¹⁷³, quién llegó a ser general y realizó diversas campañas contra francos y vikingos, y artistas como Ziryab.

Según Ibn al-Qutiyya¹⁷⁴, Ziryab habría abandonado Bagdad en el 198/813 a la muerte del Califa Al-Amin, hijo de Harún Al-Rashid, lo cual tendría sentido teniendo en cuenta que su hermano, sucesor y asesino, Al-Mamun, realizó una purga de los elementos cortesanos, en especial del mundo de la música, de la corte de Bagdad, presentándose así como un príncipe pío frente a los lujos de su hermano.¹⁷⁵

Marcharía a Siria y de allí al Magreb, trabajando con escasa fortuna para diversos patrones, hasta desembarcar finalmente en al-Andalús en el 206/821.

Había sido contratado por al-Hakam I, pero la muerte de este pareció en principio frustrar sus planes. Sin embargo, a su llegada fue recibido con entusiasmo por su hijo, Abd al Rahman II, quien le concedió una pensión de 30.000 dinares anuales, convirtiéndose

¹⁷¹ RIBERA, J. (trad.), *Historia de la conquista de España...* pp. 53-54. En la traducción de David James *He was welcomed because of his knowledge of literatura, his anecdotes and his musical ability*.

¹⁷² ROLDÁN, F, DÍAZ P., DÍAZ E., “Bizancio y Al-Andalus, embajadas y relaciones” en *Erytheia*, 9.2, 1988. p. 270.

¹⁷³ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah...* p. 111.

¹⁷⁴ *Íbidem*, p. 102.

¹⁷⁵ DAVILA, C., “Fixing a missbegotten biography: Ziryab in the mediterranean world”, *Al-Masaʿq*, Vol. 21, No. 2, agosto 2009, p. 129.

pronto en una parte fundamental de su política de imitación del esplendor abasí, transformando radicalmente los hábitos de la corte Omeya.

Será a él a quién se le atribuya posteriormente la introducción de diversas modas y hábitos de la corte abasí, probablemente de forma errónea, tales como el uso de tocados orientales para la aristocracia en forma de altos gorros picudos de seda cruda –*qalansuwa*–, capelos cónicos de terciopelo bordado o incrustado de pedrería –*uqruf*– y tocas de brocado –*taq* o *taqiya*– o de fieltro –*turtur*–, así como diversos juegos, entre ellos el ajedrez.

En la *Tarij* se menciona el uso de un *thawb* -túnica- y una *ghafara* -manto- al estilo iraquí por parte del poeta Ibn al-Shamir, poeta andalusí y amigo de la infancia de Abd al-Rahman II,¹⁷⁶ mientras que para tiempos de Muhammad Ibn al-Qutiyya nos menciona una anécdota que incumbe a un *qallas* –plural *qallasun*– o mercader de *qalansuwas*, lo que muestra la rápida adopción de este tipo de moda en tiempos de Abd al Rahman II y sus sucesores¹⁷⁷. El surgimiento de esta moda palatina favorece el desarrollo de una manufactura de lujo a su servicio que incluye los utensilios para preparar perfumes y ungüentos, como la henna, recipientes para conservarlos y ciertos objetos para su aplicación, al tiempo que se introducen en al-Andalús los gusanos de seda y el papel, mientras que en los talleres cordobeses se incrementó la producción de terciopelo, satén, sarga, lino y lana. Suyuti nos dice al respecto en el año 206/821 que durante su reinado se introdujo por primera vez el uso de mantos bordados o *libs mutarraz*. La importancia que llegó a adquirir el recién fundado *tiraz*, taller real dedicado a la elaboración de tejidos y prendas, fue tal que el *sahib al-tiraz* –el jefe del taller– se convirtió en uno de los funcionarios más relevantes.¹⁷⁸ Es también durante el mandato de Abd al-Rahman II cuando las fuentes arqueológicas evidencian la introducción de nuevos alimentos y sistemas agrícolas vinculados al regadío, así como nuevas formas y decoraciones ajenas a la tradición local –pintura en óxido de hierro, *tannur*, arcaduz de noria...– así como una auténtica revolución en los servicios de mesa relacionado con las innovaciones cortesanas. Asimismo, el sistema del *tiraz* alcanzará su máximo desarrollo bajo el Califato, con una importante industria estandarizada y especializada en servicios de mesa, almacenaje, transporte e iluminación, evidenciando una estructura de mercado compleja.¹⁷⁹

¹⁷⁶ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyyah*... p. 98.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 122.

¹⁷⁸ PARTEARROYO LACABA, C., “Tejidos andalusíes” en *Artigrama*, No. 22, 2007, p. 375.

¹⁷⁹ GUTIÉRREZ LLORET, S., “El reconocimiento arqueológico...” pp. 203-205.

Aunque la llegada de Ziryab se mencione como uno de los hechos más importantes del reinado de Abd al-Rahman II, junto al ataque de los vikingos a Sevilla, a sus aportaciones reales se le debe añadir todo aquello que los musulmanes de la Plena y Baja Edad Media le atribuyeron erróneamente, desde la introducción del ajedrez en Al-Andalus a las múltiples exageraciones del *Kitab Akhbar Ziryab*, obra panegírica no conservada, cuyo autor es Aslam, descendiente de Ziryab y *mawla* de los Omeyas, y que se convertirá en la principal referencia sobre su vida para los autores del siglo V/XI en adelante, incluyendo Ibn Hayyán, quien a su vez será la principal fuente de al-Maqqari, quienes lo convierten en el paradigma del cortesano musulmán medieval, buen compañero del Emir (*nadim*), así como persona elegante y sofisticada (*zarif*). Al contrario, Ibn al-Qutiyya, aún alabando sus logros, no duda en utilizar su figura como ejemplo moralizante en torno a la soberbia y la codicia. En concreto, nos narra una anécdota según la cual Abd al Rahman II pretendía recompensar a Ziryab con 30.000 dinares por la maestría con la que había cantado en una velada. Cuando el tesorero de palacio recibe la orden, se niega a cumplirla argumentando que ese dinero debería salir de las arcas privadas del Emir y no del tesoro, que corresponde al conjunto de la *umma*. Cuando la noticia llega a Ziryab y Abd al Rahmán, el primero pregunta qué clase de lealtad es la que le tiene el tesorero, a lo que Abd al Rahman contesta “verdadera lealtad”, pagando al músico de sus propias arcas y recompensando al tesorero con el cargo de ministro.¹⁸⁰ Además, se le nombra siempre como el mejor músico, contador de anécdotas y literato, siendo sus otros logros omitidos o nombrados superficialmente. Es a partir del siglo V/XI cuando se comienza a ensalzar la figura de Ziryab, olvidando sus errores y elementos más humanos. En el convulso período de los reinos de Taifas se observa con añoranza el glorioso pasado Omeya, de cuyo esplendor y etiqueta Ziryab se convierte en símbolo.¹⁸¹

Es también durante su mandato cuando llegan a la península las primeras embajadas Bizantinas. Este hecho resulta hasta cierto punto lógico, si tenemos en cuenta que ambas potencias tenían varios intereses en común. Si los Omeyas reclamaban el título universal de Califa y veían sus fronteras amenazadas por los carolingios, los bizantinos tenían en estos últimos a su rival ideológico desde la proclamación en el año 184/800 de Carlomagno como emperador de los romanos, siendo sus propias fronteras presionadas

¹⁸⁰ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah...* pp. 102-103.

¹⁸¹ REYNOLDS D.F., “Al-Maqqari’s Ziryab: the Making of a Myth” en *Middle Eastern Literatures*, Vol. 11, No.2, agosto 2008, pp. 157-160.

por los abasíes. De hecho, los carolingios enviaron embajadas a Bagdad en los años 180/797 y 185/802, respondidas por sendas embajadas abasíes a Aquisgrán.

No obstante, para situar el inicio de las relaciones entre Córdoba y Constantinopla hay que esperar hasta el 224/839, año en el que el emperador Teófilo envió una embajada a Córdoba con la intención de invitar al Emir a recuperar el Califato Omeya de Damasco con apoyo Bizantino, a cambio de la ayuda cordobesa en la recuperación de la isla de Creta, en manos de los cordobeses exiliados tras la revuelta del arrabal, que se habían apoderado de ella tras surcar y saquear el Mediterráneo durante media década. Los exiliados llegaron incluso a fundar un Emirato independiente con capital en la ciudad de Chandax, que se mantuvo como un factor de inestabilidad en la región hasta su reconquista por los bizantinos casi dos siglos después. Ibn al-Qutiyya comenta al respecto como el *Amir* al-Hakam “dio permiso” a los rebeldes del arrabal para asentarse en el Norte de África, pero un grupo de 15.000 de ellos continuó su viaje por el Mediterráneo hasta Alejandría, ciudad a la que llegaron durante el mandato del Abbasí Harún al Rashid (170-193/786-809), y no dudaron en saquearla tras un desencuentro con los comerciantes locales. Posteriormente, fueron expulsados por las tropas abasíes bajo el mando del *háyib* Harthamah Ibn Ayman, quien les permitió asentarse como colonos bien en Egipto o bien en alguna isla del Mediterráneo. Los andalusíes escogieron esta segunda opción, asentándose en Creta, isla que en el momento en el que se escribe la obra aún dominaban.

182

La delegación bizantina fue respondida durante el mandato de Muhammad I con una embajada andalusí a Constantinopla. Esta se menciona junto a otra embajada dirigida al rey de los francos en la *Tarij*.¹⁸³ Aunque a nivel político estas propuestas no terminaron de fructificar más que en simpatía mutua, a nivel cultural supusieron la apropiación por parte de la corte cordobesa de varios elementos de origen oriental, en imitación de bizantinos y abasíes, que se irán acentuando según avance el siglo III/IX, tal como se ve en la llegada de mosaistas bizantinos para las diversas ampliaciones de la mezquita de Córdoba y el parecido en la ceremonia de investidura.¹⁸⁴ El Emir pasó a mantener una gran distancia con respecto al común de la población, mostrándose a sus súbditos sólo en

¹⁸² JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah...* p. 89.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 109.

¹⁸⁴ ROLDÁN, F, DÍAZ P., DÍAZ E., *Bizancio y Al-Andalus* pp. 272-274.

raras ocasiones, tales como las expediciones militares, manteniéndose el resto del tiempo dentro del alcázar o dedicado a actividades nobiliarias tales como la cetrería.¹⁸⁵

Otro punto en el que se notan las influencias del Mediterráneo oriental es en el terreno de lo militar. Por un lado, el tradicionalismo Omeya hará que los ejércitos de la Edad de oro de al-Andalús traten de imitar a aquellos del Califato Omeya de Damasco, ejércitos que a su vez se basaban en la previa tradición Bizantina de Siria, aunque tampoco se puede descartar la influencia directa del norte de África bizantino, con quien la península Ibérica había mantenido una relación muy estrecha en época visigoda¹⁸⁶. Será en al-Andalús donde pervivan tradiciones como el portar la espada en un tahalí “a la romana” en lugar de “a la persa” colgando del cinturón,¹⁸⁷ y donde se continuó utilizando hasta épocas muy tardías el *Gawsan* –coraza– de escamas.¹⁸⁸ Otro aspecto adoptado del modelo militar romano-bizantino ya en Siria es la organización del ejército, desde el uso de camisetas o trozos de tela del mismo color para distinguirse como miembros de un determinado regimiento hasta el uso de diversos tipos de banderas y estandartes para las divisiones del ejército, a saber: *Ra’ya*, *‘Alam* o *Liwa* y *Ukda*. En caso de que el estandarte fuera metálico se denominaba *Tu*. También se hace uso de tambores y trompetas para mantener el ritmo, dar órdenes y aumentar la moral de las tropas al tiempo que se disminuye la de los enemigos.¹⁸⁹ En la *Tarij* nos encontramos diversas referencias al uso de estos últimos. En el primer caso se trata de la segunda llegada de los sirios a al-Andalús, bajo el mando de Abu’l-Khattar al-Kalbi, sobrino del gobernador de Ifriqiyya, quien consigue detener el combate entre bereberes y baladíes por un lado y *yundíes* sirios por otro al exponer el símbolo de autoridad que suponía su *Liwa*.¹⁹⁰ El otro momento ocurre cuando los ancianos de *Bila Nuba Bahriyyin* recriminan a Abd al-Rahman I, en su llegada a la Península, que no porte un estandarte propio, de manera que se requisa una lanza de entre las tropas y se le añade la *Liwa*, la cual es bendecida por el santón Farqad al-Saraqusti.¹⁹¹ Influencias más directas son armas como la ballesta –*qaws bunduk*– o el uso de la nafta.¹⁹² Esta última es un derivado del petróleo de carácter incendiario, incluso en el agua, usado ya por la Persia sasánida, pero que probablemente llega a al-Andalús a través de los

¹⁸⁵ BOLENS, L., *La cuisine andalouse...* p. 30.

¹⁸⁶ COLLINS, R., *La conquista árabe...* pp. 25-26.

¹⁸⁷ NICOLLE, D., *Early medieval islamic arms and armour*, CSIC, Patronato Menéndez y Pelayo, Madrid, 1976, pp. 128-129.

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 77-79.

¹⁸⁹ *Ibidem*, pp. 141-145.

¹⁹⁰ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah...* pp. 62-63.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 70.

¹⁹² NICOLLE, D., *Early medieval islamic arms and armour*, pp. 138-140.

Abbasíes, quienes en el siglo III/IX conformarán un cuerpo de élite conocido como *naffatun*, lanzadores de nafta, o a través del fuego griego bizantino, del cual ya circulaban versiones menos potentes desde el asedio árabe a Constantinopla del 53-60/674-678. Se encuentra documentada en la obra de Ibn al-Qutiyya a raíz de las medidas tomadas por Abd al Rahman II, quién, para evitar otro ataque sorpresa por mar, ordenó la construcción de una atarazana en Sevilla y el flete de una flota de guerra, así como la construcción de catapultas y armas de nafta. Aunque Ibn al-Qutiyya no especifica si estas eran usadas desde los márgenes del río o desde los propios navíos, el que la siguiente incursión de los *Majus* del 244/858 fuese interceptada en la boca del Guadalquivir y varias de sus naves quemadas hace suponer que estos ingenios irían en las naves.¹⁹³

¹⁹³ JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah*... p. 102.

8. CONSIDERACIONES FINALES Y CONCLUSIÓN

La *Ta'rij* nos muestra el choque entre dos concepciones de la sociedad islámica: por un lado, aquella que considera a los árabes un pueblo elegido, el pilar fundamental del Islam, pues el Corán había sido revelado a ellos y en lengua árabe.¹⁹⁴ Esta es propia de los primeros Omeyas, poco interesados en la conversión de la población, manteniéndose de este modo como una élite militar y terrateniente frente a un conjunto de población sin derecho a participar en el ejército y sometida a una doble capitación, por fuego/cabeza de familia en moneda y agro-territorial en productos, respectivamente *jizya* y *harag*.¹⁹⁵

Por ello, en los primeros años desde el surgimiento de al-Andalús, se da un mayor impulso a la arabización que a la islamización, con una rápida fusión de la antigua élite terrateniente visigoda con la nueva aristocracia militar árabe, que la absorbe, y cuyos descendientes serán los principales defensores de esta visión de la sociedad islámica.

A medida que el Emirato Omeya se consolida, los gobernantes de esta dinastía buscan una sociedad basada en los patrones abasíes, en los que la sociedad se rige en torno al monarca y a la religión islámica, y no a la pertenencia a una u otra etnia, cuya consolidación vendrá dada por la proclamación de Abd al-Rahmán III como Califa, título de carácter religioso y fundamental, que le permite consolidar tanto su posición como árbitro y superior dentro de al-Andalús, como equipararse a sus rivales de los califatos Fatimí y Abasí.

Este nuevo tipo de monarca, patrón de las artes y las ciencias, requiere tanto de una corte leal a su persona como de una literatura, en especial una producción historiográfica, que legitime el nuevo paradigma. En este marco es donde encaja la obra de Ibn al-Quttiyya, donde se ensalza la figura de soberanos justos, legitimados por los ulemas y apoyados por clientes leales frente a los localismos, la soberbia y deslealtad de la aristocracia árabe o muladí.

En este empeño de carácter moralizante y didáctico, pues la *Ta'rij* es una recopilación de relatos orales cuyo destinatario son los jóvenes que en un futuro conformarán la administración y corte Cordobesas, Ibn al-Quttiyya recoge gran cantidad de anécdotas, cuyos pequeños detalles nos permiten rastrear una sociedad extremadamente plural en la que se recogen importantes influencias, tanto de los diversos grupos que habitan la

¹⁹⁴ CORÁN 6:155-157 16:103-105 26:198-203 39:28 43:2-4.

¹⁹⁵ CHALMETA P., "Conquista y sumisión de Hispania" en SARR B., NAVARRO, M.A. (eds.), *Arabización, islamización...* p. 30.

Península Ibérica como de los principales centros de cultura de la época, tales como Bagdad o Constantinopla.

BIBLIOGRAFÍA

- ACIÉN ALMANSA, M., “Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 27, 2009, pp. 23-36.
- ACIÉN ALMANSA, M., “Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí”, *Al-Qantara*, XX, 1999, pp. 47-64.
- ACIÉN ALMANSA, M., “Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica”, *Hispania*, LVIII/3, n. 200, 1998, pp. 915-968.
- Aillet, C., *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (Ixe-XIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.
- AL-TABBA, A. A. (ed.), *Tarikh iftitah al-Andalus*, Beirut, 1957.
- AL-ABAYARI, I. (ed.), *Tarikh iftitah al-Andalus*, Cairo/Beirut, 1982.
- BOLENS, L., *La cuisine andalouse, un art de vivre, XI-XIII siècle*, Albin Michel, París, 1990.
- BRUCE, T., “La taifa de Denia et la Mediterranee au siècle XI” en *la Mediterranée au siècle XIe*, Toulouse, 2013
- CHALMETA GENDRÓN, P., “Historiografía hispana y arabismo, biografía de una distorsión”, *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, 5, 2006, pp. 67-76.
- CHALMETA GENDRÓN, P., *Invasión e islamización. La conquista de Hispania y la formación de al-Andalus*, Mapfre, Madrid, 1994.
- CHERBONNEAU, A., “Histoire de la conquête de l'Espagne par les musulmans”, *Journal asiatique*, noviembre-diciembre 1856, pp. 428-482.
- CLARKE, N., “Medieval Arabic Accounts of the conquest of Cordoba: Creating a narrative for a provincial capital”, *Bulleti of the School of Oriental and African Studies*, 74-1, 2011, pp. 41-57.
- COLLINS, R., *La conquista árabe (710-797)*, Barcelona, Crítica, 1991.
- CORTÉS, J. (trad.) *El Corán*, Ansariyan publicación, Qum, 2001.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*, ICMA, Madrid, 1992.
- DAVILA, C., “Fixing a missbegotten biography: Ziryab in the mediterranean world” en *Al-Masa`q*, Vol. 21, No. 2, agosto 2009, pp. 121-136
- DONNER, F.M., “The Formation of the Islamic State”, *Journal of the American Oriental Society*, 106-2, 1986, pp. 283-296.

- FIERRO, M.I., “La obra histórica de Ibn al-Qutiyya”, *Al-Qantara*, X, 1989, pp. 485-512.
- FIERRO, M.I., “Ibn al-Qutiyya”, *Historia* 16, nº 217, mayo 1994, pp. 111-119.
- GAYANGOS, P. de, *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del Moro Rasis*, Real Academia de la historia, Madrid, 1850.
- GARCÍA SANJUÁN, A., “Al-Andalus en la historiografía nacionalista española. Claudio Sánchez Albornoz”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, Vol. 37, 2017, pp. 305-328.
- GARCÍA SANJUÁN, A., “El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes”, *Anuario de Estudios Medievales*, 33-1, 2003, pp. 3-36.
- GARCÍA SANJUÁN, A., “Las causas de la conquista islámica de la Península Ibérica según las crónicas medievales”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 53, 2004, pp. 101-127.
- GUICHARD, P., “Orientalidad y especificidad del poder en al-Andalus”, en L. Ribot (ed.), *Año 1000, año 2000: dos milenios en la historia de España*, Madrid, t. II, 2001, pp. 329-345.
- GUICHARD, P., “El nacimiento del Islam andalusí (siglo VIII-inicios del siglo X)”, en P. Bonnassie y otros, *Las Españas medievales*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 49-84.
- GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J.A., “Fortificaciones visigodas y conquista islámica del Norte hispano (c. 711)”, *Zona Arqueológica*, 15-1, 2011, pp. 337-352.
- GUTIÉRREZ LLORET, S., “El reconocimiento arqueológico de la islamización. Una mirada desde al-Andalus”, *Zona Arqueológica*, 15-1, 2011, pp. 191-210.
- JAMES, D., *Early Islamic Spain: The History of Ibn al-Qutiyah (Culture and Civilization in the Middle East)*, Routledge, Nueva York, 2009.
- JOHNS, J., “Archaeology and the History of Early Islam. The First Seventy Years”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 46-4, 2003, pp. 411-436.
- LARSSON, G., *Ibn García's shu'ubiyya letter. Ethnic and theological Tensions in medieval Al-Andalus*, Brill, Leiden, 2003.
- LORENZO JIMÉNEZ, J., *La dawla de los Banū Qasī: origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Ándalus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2010

- LORENZO JIMÉNEZ, J., “Algunas consideraciones acerca del conde Casio”, *Studia historica. Historia medieval*, Nº 27, 2009, pp. 173-180.
- MAALOUF, A., *Las cruzadas vistas por los árabes*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- MAÍLLO SALGADO, F., *Acerca de la conquista árabe de Hispania. Imprecisiones, equívocos y patrañas*, Gijón, Trea, 2011.
- MAÍLLO SALGADO, F., “Los judíos en las fuentes andalusíes y magrebíes: Los visires”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 23, 2005, pp. 221-249
- MANZANO MORENO, E., “A vueltas con el Conde Casio”, *Studia historica. Historia medieval*, 31, 2013, pp. 255-266.
- MANZANO MORENO, E., *Conquistadores, emires y califas: los Omeyas y la formación de Al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006.
- MANZANO MORENO, E., “El círculo de poder de los califas omeyas”, *Cuadernos de Madinat al-Zahra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra*, 5, 2004, pp. 9-29.
- MANZANO MORENO, E., “Las fuentes árabes sobre la conquista de Al-Ándalus: una nueva interpretación”, *Hispania: Revista española de historia*, 59-202, 1999, pp. 389-432.
- MARÍN, M., *Orientalismo en España: estudios árabes y acción colonial en Marruecos (1894-1943)*, *HISPANIA. Revista Española de Historia*, 2009, vol. LXIX, núm. 231, enero-abril, pp. 117-146
- MARÍN GUZMÁN, R., “Los grupos étnicos en la España musulmana: Diversidad y pluralismo en la sociedad islámica medieval”, *Revista de Estudios*, Nº 17, 2003.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.^a A., “¿Por qué llegaron los árabes a la península Ibérica? Las causas de la conquista musulmana del 711”, *Awraq*, 3, 2011, pp. 21-36.
- NICOLLE, D., *Early medieval islamic arms and armour*, CSIC, Patronato Menéndez y Pelayo, Madrid, 1976.
- ORTEGA ORTEGA, J., *La conquista islámica de la península ibérica: una perspectiva arqueológica*, La Ergastula ediciones, Madrid, 2018.
- PARTEARROYO LACABA, C., “Tejidos andalusíes” en *Artigrama*, No. 22, 2007, pp. 371-419

- REYNOLDS D.F., “Al-Maqari’s Ziryab: the Making of a Myth” en *Middle Eastern Literatures*, Vol. 11, No.2, agosto 2008, pp.155-168.
- RIBERA, J. (trad.) *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, Madrid, 1926.
- ROLDÁN, F, DÍAZ P., DÍAZ E., “Bizancio y Al-Andalus, embajadas y relaciones” en *Erytheia*, 9.2, 1988, pp.263-283.
- SAID, E., *Orientalismo*, Penguin, Barcelona, 2016.
- SALVATIERRA, V. Y CANTO A., *Al-Ándalus. De la invasión al califato de Córdoba*, Síntesis, Madrid, 2008.
- SALVATORE, A., “¿BEYOND ORIENTALISM? Max Weber and the displacements of essentialism in the study of Islam”, *Arabica*, XLIII, 1996, pp. 457-485.
- SÁNCHEZ MEDINA, E. (coord.) *Del Nilo al Ebro I Estudios sobre la conquista islámica*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2010.
- SARR B. Y NAVARRO, M.A. (eds.) *Arabización, islamización y resistencias en al-Andalus y el Magreb*, Editorial Universidad de Granada: Patronato de la Alhambra y el Generalife, Granada, 2019.
- VICENTE SÁNCHEZ, Á., *El proceso de arabización de Alandalús: un caso medieval de interacción de lenguas*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2006.
- VIGUERA MOLINS, M. J., “La conquista de al-Andalus según Ibn al-Qutiyya (siglo X), XIII Centenario desembarco árabo-bereber”, *Aljaranda: Revista de estudios tarifeños*, nº 81, 2011, pp. 8-13.

GLOSARIO

Ajam: No árabes, normalmente en referencia a los persas o romano-bizantinos, pero puede referirse a absolutamente cualquier otro pueblo.

‘Alam: Bandera que indica la pertenencia a un regimiento.

Amil: Gobernador civil.

Amir: Jefe político y militar.

Amsar: Ciudad-campamento.

Asabiyya: Solidaridad tribal, evoluciona hacia el sentimiento de pertenencias a una comunidad en al-Andalus.

Baladíes: Descendientes de los árabes que invaden la península en el 711.

Coraixíes: de la tribu de Quraish, a la que pertenece Mahoma, y en compuesta por tres familias: Hachimíes, Abbasíes y Omeyas.

Dawla: Clan familiar/dinastía.

Dhimni: Protegidos. Las gentes del libro, no musulmanes. Incluye a zoroastrianos cristianos, judíos y cualquier religión monoteísta, aunque en algunos lugares, como la india o África occidental también incluye a religiones politeístas nativas del lugar.

Faqih: Singular de *fuqaha*. Castellanzado alfaquí.

Fitna: Guerra civil.

Fuqaha: Estudiosos del Corán desde un punto de vista de conjunto de normas y leyes para la comunidad.

Gawsan: Armadura de escamas o placas de origen persa. Pueden ser de hierro, bronce o cuero hervido.

Ghafara: Manto, trozo de tela que sirve para cubrir la cabeza.

Ghilman: Tropa de caballería de élite compuesta por esclavos.

Ghulam: Singular de Ghilman.

Hayib: Primer ministro.

Hisn: Fortaleza.

Husun: Plural de *Hisn*

Imam: Poder religioso.

Iqtá: Concesión, los dueños de una iqtá componen se denominan *iqtá'dar* y componen la milicia.

Jizya: Impuesto que deben pagar los no musulmanes a cambio de no cumplir los preceptos de la comunidad musulmana (por ejemplo, el servicio militar).

Jund: Ejército feudal de terratenientes.

Jutba: Sermón. Podría compararse con la misa cristiana, aunque no la lleva a cabo un sacerdote, porque esta figura no existe en el islam, menos en el caso de los chiíes.

Kittab: Secretario de palacio. Con el tiempo adquiere funciones de gobierno directo y panegirística literario de su rey.

Kuttab: Plural de *Kittab*.

Laqab: Título honorífico.

Liwa: ver *'alam*

Mahdi: El que vendrá después de la segunda llegada de Jesús, que los musulmanes también esperan. En el chiísmo hay varios profetas que se proclaman Mahdi en épocas históricas, como santos y guías de la comunidad.

Majus: “Magos”, “paganos”, en referencia a los vikingos.

Malik: Rey.

Malikí: Escuela teológica predominante en Al-Andalus y el Magreb. Cada escuela tiene un número de lecturas consideradas canónicas del Corán, desde las literales, a las racionalistas, pasando por las esotéricas y cabalísticas.

Mamlak: Mameluco, la traducción literal sería esclavo. Como élite militar y del alto funcionariado crearon poderosos sultanatos a lo largo del mundo islámico a partir del siglo V/XI.

Mawla: Cliente de un clan.

Muwalladum: Hispanomusulmán, castellanizado muladí.

Muwassahat: Poema estrófico propio de la literatura andalusí.

Muluk: Plural de *Malik*.

Qaba'il: Clanes tribales.

Qabilah: Singular de qaba'il.

Qaisíes: Árabes originarios del norte de Arabia.

Qaws Bunduq: “Arco bastardo”, ballesta. También conocida como arco romano - ballestero se dice *rumat aqqara*, arquero romano- o arco franco.

Qila: Puesto avanzado.

Rashidun: Perfecto. En este caso hace referencia a los 5 primeros califas del islam, escogidos por la comunidad.

Ra'ya: Estandarte principal del ejército.

Risalat: Carta. Género literario epistolar.

Saqaliba: Esclavo. Hace referencia a los esclavos de origen europeo, sean realmente eslavos o no.

Shab: Singular de shu'ub.

Shah: Rey en persa. En su forma Shahanshah, rey de reyes, emperador.

Shu'ub: Aquellos que se consideran pertenecientes a un lugar en lugar de a un grupo familiar.

Sultan: Poder temporal, algunos gobernantes adoptan este principio como título real.

Thawb: Túnica hasta los tobillos, por lo general con mangas largas.

Tu: Estandarte metálico, al estilo de las águilas romanas.

Ukda: Trozos de tela que cuelgan de las lanzas y sirven para identificar a los oficiales o tropas de élite.

Umma: La comunidad musulmana.

Ummal: Plural de *Amil*.

Yemeníes: Árabes originarios del Yemen.

Xaragat: Estribillo en árabe dialectal o romance que acompaña a una *muwassahat*.